

زیر عنوان فسانہ چند خطوط کا مجموعہ ہے جنہیں بہ ترتیب ایک خاتون اپنی سوانح زندگی بیان کرتی ہے، طفولیت، جوانی، محبت، پہلی شادی، دوسری جبری شادی، فراق، مصائب اور ملاقات پر یہ افسانہ ختم ہوتا ہے، افسانہ کے اکثر باب دلنشین اور موثر ہیں، زبان میں صفائی اور شستگی ہے، لیکن مردانہ پن کی کمرنگی باقی ہے، ہمارے دوست کا قلم غالباً اسی عورت کا سوانح بھرنے میں مشاق بہن ہو ہے، انکو اس قدر ترقی کرنی چاہیے کہ انکی کتاب پڑھتے وقت ہم انکی ذکوریت و انانیت کے مسئلہ کو فراموش کر جائیں،

اصل طریقہ ترجمانی جذبات میں انکی کامیابی مشکوک بہن ہے بلکہ آئندہ کے لئے حوصلہ افزا ہے، ہمدرد اور انور کے ایک قابل گرفت یہ امر ہے کہ عبارت اور طرز خطاب میں خطوط اور پھر ہندوستانی عورتوں کے خطوط کی شان بہن رہی ہے، لکھائی چھپائی متوسط قیمت پر پتہ: سید علی یا اور محلہ بنگلہ، امر وہہ،

فلسفہ عبادت، مدرسہ الہیات کانپور کی طرف سے اس نام کا ایک رسالہ شائع ہوا ہے جس میں اسلامی اور آریہ طریقہ عبادت کا مقابلہ کیا گیا ہے، رسالہ نگار مولانا آزاد سبحانی ہیں جنکا قلم ان مباحث میں خاص شہرت حاصل کر چکا ہے، اسلام کی ایک ایک عبادت کی خاص فلسفیانہ تشریح کی ہے، اور آریوں کے ہر طریقہ عبادت سے اسکو بہتر ثابت کیا ہے آخر میں آریوں سے سوالات کا سلسلہ ہے،

صرف ۱۰ روپے کا ٹکٹ بھیج کر بلا قیمت ناظم مدرسہ مذکور سے طلب کیجئے،

—•••••—

مضامین

- | | | | |
|-----|---------------------|----|----|
| (۱) | مقدمہ روح الاجتماع | ۲ | ۱۶ |
| (۲) | مکالمات برکے، | ۱۷ | ۳۲ |
| (۳) | پائلٹی پیر کے کھنڈر | ۳۳ | ۴۰ |
| (۴) | حضرت سعد ابن معاذؓ | ۴۱ | ۴۸ |
| (۵) | تاریخ اخلاق یورپ | ۴۹ | ۵۲ |
| (۶) | ادبیات | ۵۳ | - |
| (۷) | مطبوعات جدیدہ | ۵۴ | ۵۶ |

شعر

شعر انجم کی پہلی اور چوتھی جلدیں چھپ گئی ہیں، پہلی، تیسری اور چوتھی جلدیں اس وقت موجود ہیں، دوسری زیر طبع ہے، قیمت جلد اول ۱۲ روپے، چہارم ۱۲ روپے، تاجروں کو ۱۰ روپے، نقدی کیفٹن،

مقالات

مقدمہ روح الاجتماع

گزشتہ سال دارالصفین کی طرف سے لیسان کی انقلاب الامم جب اردو میں شائع ہوئی تو بعض علم دوست احباب نے فرمائش کی کہ اسکی دوسری کتاب روح الاجتماع کا بھی ترجمہ کیا جائے اس کتاب کا انگریزی میں بھی گزشتہ نام سے ترجمہ ہو چکا ہے اس دعویٰ کا کہ ہماری موجودہ انگریزی تعلیم، علم کا ذوق پیدا کرنے سے عاجز ہے، آج ہر ایک اور نیا ثبوت ہاتھ آتا ہے کروڑ ہندوستان میں یا تھیکر کی خوشنما دوکانوں میں پڑی ہے، یا کسی شوقین جٹیلین کی نمائشی لائبریری میں سامان آرائش کے کام آرہی ہوگی، لیکن روح الاجتماع اس بنائے سوتی کے تنگ و تاریک کوٹھری سے نکل کر عمار کے حجرہ میں آتی ہے اور ایک بے سواد سیابی اور غیر آہنی قلم کے ذریعہ سے ہندوستان کی زبان میں منتقل ہو جاتی ہے،

روح الاجتماع کا ترجمہ تو ہو ہی رہتا، لیکن مجھے سب سے زیادہ مسرت اسکی ہو کہ یہ ترجمہ ایک ایسے شخص کے ہاتھوں انجام پایا ہے جو ذاتی کمال کے ساتھ، جسکا خاندان تین سو برس سے ہندوستان میں اسلامی علوم و فنون کا مرجع رہا ہے، ہماری مراد اس سے خاندانہ فرنگی محل ہے، مولوی محمد یونس صاحب انصاری فرنگی محل، نواسہ جناب مولانا عبدالحی صاحب مرحوم فرنگی محل نے اس کتاب کو ہماری زبان میں منتقل کیا ہے مولوی صاحب نہ صرف عربی کے عالم ہیں بلکہ وہ انگریزی زبان سے بھی ایک حد تک آگاہ ہیں، چنانچہ الکا موجودہ ترجمہ ”گروڈ“ سے تطبیق پاکر اردو میں آیا ہے اور نہایت

شکریہ کے ساتھ ہم اسکا بھی ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ مولوی صاحب موصوف نے یہ ترجمہ دارالصفین کو بغرض اشاعت عطا فرمایا ہے،

اس کتاب کا موضوع، جماعتوں کے نفسیات کا بیان ہے، اصل ترجمہ پندرہ جہن لیسان کے علاوہ بل اور کاٹے کے نظریات کو ملا کر ایک نہایت جامع مقدمہ لکھا ہے جو آج معارف کا سرمضون ہے،

(۱)

(۱) انسان کے تمام دماغی اور نفسانی کوائف کو ایک ایک کر کے دیکھ جاؤ، نفس انسانی کا ہر ہر مظہر اور ہر شے تھوڑے مخصوص قوانین فطرت کے تابع نظر آئے گا، احساسات، مشاعر، خیالات و تصورات، اور جذبات غرض دماغی مشین کے ایک ایک پرزے کے لئے چند ذہنی قوانین مقرر ہیں، جنکے مطابق یہ پوری مشین چل رہی ہے، لیکن افراد انسانی کی ان مخفی خصوصیتوں کا اظہار اکثر اس وقت ہوتا ہے جب مخصوص ماحول اور مخصوص علتوں کے ماتحت دماغی قوا اپنے اپنے فرائض انجام دیتے ہیں، انسان کی کیفیت و قونی اور حالت شعوری ایک خارجی ماحول اور مخصوص ہیجیات بیرونی کی محتاج ہے کہ جب تک یہ بیرونی موثر مخصوص خارجی حالات کی موجودگی میں اعتصاب جس کو متاثر نہ کرے اس وقت تک انسان بن کیفیت و قونی کا ظہور ہی نہیں ہو سکتا، اسی طرح جذبات اور تصورات بھی اپنے اپنے وجود کے لئے مخصوص حالات خارجی اور ہیجیات بیرونی کے محتاج رہتے ہیں، اور ان سب کوائف نفسانی سے انسان کی نفسانی زندگی کی تشکیل ہوتی ہے، ہر انسان کو اپنی روزانہ زندگی میں مختلف بیرونی ہیجیات اور موثرات سے سابقہ پڑتا ہے، اور یہ بیرونی ہیجیات اعتصاب جس کے ذریعہ سے انسان کے نفسانی کوائف میں گوناگون تغیر کرتے رہتے ہیں، اور چونکہ انسان کی

نفسانی زندگی کا خیران ہی مختلف اور تغیر پذیر کوائف نفسانی کے مجموعہ سے تیار ہوتا ہے اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی انفرادی حیات نفسی نام ہے، ان تغیر پذیر کیفیات نفسانی کے مجموعہ کا جو ذہن انسانی میں پیدا ہوتی اور مٹی رہتی ہیں

لیکن یہ تغیرات جو انسان کی ذہنی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں اور جو بسا انسان کی عملی زندگی پر بھی اثر کرتے ہیں، کیا یہ محض اتفاقی حادثات کا مجموعہ ہیں یا یہ بکھرے ہوئے اجزاء علت و معلول کی زنجیر میں منسلک ہیں؟ بالفاظ دیگر یہ مختلف تغیرات ذہنی جو ذہن انسانی میں پیدا ہوتے ہیں، کیا یہ پسند مخصوص قوانین فطرت کے تابع ہیں جو ان تغیرات کی علت واقع ہوتے ہیں؟ علم بتاتا ہے کہ یہ تغیرات ذہنی چند نفسانی قوانین کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اور مٹی ہیں، احساسات و مشاعر کے لئے علیحدہ قوانین ہیں، تصورات کے لئے علیحدہ قوانین ہیں، جذبات کے لئے علیحدہ قوانین ہیں، اور ان سب قوانین سے ایک مخصوص علم میں بحث کیجاتی ہے، جس کا نام علم النفس ہے، غرض انسان کی حیات نفسی جن تغیر پذیر کیفیات نفسی کے مجموعہ سے عبارت ہے، انکی علتوں، نئے قوانین نفسی، اور انسان کی نفسانی زندگی کے حیرت انگیز طلسم کی عقدہ کشائی ایک مخصوص علم کے ذمہ ہے جسکو علم النفس کہتے ہیں،

(۲) انسان کی حیات نفسی کا ایک یہ شعبہ ہے جسکی حقیقت کا انکشاف علم النفس کہتا ہے لیکن انسان کی حیات نفسی کا ایک دوسرا شعبہ اور ہے جو انسان کی اس ایک ممتاز خصوصیت پر مبنی ہے کہ انسان بالطبع میل جول رکھنے والا حیوان و لائق ہوا ہے، میری زندگی مجھ ہی تک منحصر نہیں، میں خود ایک ذات ہوں، اور میرا وجود اپنے ہی نوع کے دیگر افراد کے ساتھ وابستہ ہے، میرے عادات، میرے رہنے سنے کا طور طریق، میرے

اعتقادات، میرا اخلاق، میرا کیریئر غرض میری ہر وہ شے جسکو میں اپنی جسمانی یا دماغی زندگی کے جانب منسوب کر سکتا ہوں وہ صرف میری ہی نہیں ہے بلکہ اس میں کا اکثر حصہ میں نے دوسروں سے پایا ہے، اور اپنے پاس اس غرض سے امانت رکھا ہے کہ اس میں کچھ اضافہ کر کے اس دینیہ معنی کو میں دوسروں تک پہنچا دوں، یہ میری زندگی کا دوسرا شعبہ ہے جسکا تعلق میری ذات کے ساتھ صرف نہیں بلکہ اس میں میرے ساتھ دوسرے بھی شریک ہیں، ہم قومی، ہم ملکی، ہم وطنی غرض اس قسم کے وہ تمام مشترک الفاظ جو انسان کے حالات اجتماعی یا اسکے رشتہ قومی کو ظاہر کرتے ہیں، اسکی بنا پر انسان کی دوسری قسم کی حیات ہے جو حیات انفرادی کی طرح گو تغیر پذیر واقع ہوئی ہے لیکن انسان کی ان دو زندگی میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اگر پہلی زندگی ایک ایک منٹ اور ایک ایک پل میں بدل جاتی ہے تو اسکے مقابل انسان کی دوسری حیات میں ایک زمانہ اور چند صدیوں کے بعد تغیر ہوتا ہے، گویا انسان کی تمدنی اور اجتماعی زندگی کرہ ارض کے طبقات آبی، چٹانوں اور پہاڑوں کے مائل ہے، جن میں ایک مدت کے بعد تغیر ہوتا ہے اور تغیر کے بعد پھر انکی ظاہری حالت ایسی بدل جاتی ہے کہ اصلیت کا بالکل پتہ نہیں چلتا،

انسان کی یہ دو متقابل حیات نفسی ہیں جن میں سے حیات انفرادی کے مظاہر تو ہم بنا چکے ہیں کہ انسان کے احساسات و مشاعر، تصورات و اعتقادات، جذبات و خیالات اور اسکی قوت ارادی وغیرہ ہیں، لیکن انسان کی حیات اجتماعی کی تشکیل جن عناصر سے ملتا ہے وہ تمام لوازم تمدن ہیں جو ایک قوم یا ایک ملک کے باشندوں کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اور جنکی زندگی کے عملی مادی اور رہبر ہوتے ہیں، کسی قوم کا مخصوص نظام حکومت، اسکا مخصوص نظام معاشرت، اسکا مخصوص مذہب، اسکا طریق تجارت، اسکی

صنعت و حرفت، اسکے علوم و فنون، اسکی صنایع و انوار و دستکاریاں، اسکا مخصوص طرز جنگ، غرض وہ تمام لوازم تمدن جو کسی قوم کے ساتھ خاص ہوتے ہیں، انہی انسانی حیات اجتماعی کی تشکیل ہوتی ہے، لیکن جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ جس طرح انسان کی انفرادی حیات نفسی تغیر پذیر ہے، اسی طرح انسان کی اجتماعی حیات نفسی بھی تغیر پذیر اور بدلنے والی شے ہے، اور ان دونوں میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حیات انفرادی کے اندر غٹنوں اور گھٹنوں میں فرق ہوتا ہے، اور حیات اجتماعی صدیوں کے بعد متغیر ہوتی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حیات انفرادی کے تغیر کے لئے جن خارجی مہیجات کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی گواہی اپنی ترکیب میں پیچیدہ ہوتے ہیں لیکن انسان کی حیات اجتماعی پر جو خارجی اثرات اثر کرتے ہیں وہ بے انتہا ہوتے ہیں اور اس وسعت اور لاتناہی کے ساتھ انکی ترکیب بھی اتنی پیچیدہ ہوتی ہے کہ ان سب کے متواتر عمل کرنے کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے،

لیکن یہ مختلف عوامل اور مہیجات جو کسی ہیئت اجتماعی پر اثر کرتے ہیں، انکی تہذیب و قوم کے مہیجات میں کیگئی ہے، بعض مہیجات تو وہ ہیں جنکا تعلق خود ان افراد کے اندرونی حالات اور خود افراد کے ذاتی کیریکٹر اور افراد کی ذاتی فطرت سے ہوتا ہے جماعت کے ان اندرونی مہیجات کی حقیقت سمجھنے کے لئے یہ پیش نظر کر لینا بھی ضروری ہے کہ انسانی ہیئت اجتماعی کا نظام تمام تر بنی ہوتا ہے، انسان کی قوت تقلید اور اسکی اثر پذیری پر حیات اجتماعی کی اگر کوئی دقیق سے دقیق تشریح کیجائے تو اسکا حاصل بحر اس کے کچھ نہ کیگا کہ حیات اجتماعی نام ہے افراد کی اثر پذیری اور افراد کی تحدید حریت اور ذاتی شخصیت کے مجموعہ کا سوسائٹی میں داخل ہو کر سوسائٹی کا ہر فرد دوسرے افراد سے متاثر ہوتا ہے،

اور اسی نسبت سے وہ دوسروں کو اپنے سے متاثر کرتا ہے، اور افراد کی ذاتی شخصیتیں اجتماعی مقاصد کے اندر فنا ہو جاتی ہیں، فطرت انسانی کا یہ باہمی فعل و اثر سوسائٹی کے اندرونی حالات میں تغیر کرتا ہے، اسکے بعد اس مجموعہ پر چند خارجی موثرات اور اپنا عمل کرتے ہیں، مخصوص آب و ہوا، مخصوص ماحول، آبار و اجداد کے موروثی اثرات، ملک کی فطری بوقلمونی، اور مختلف مناظر فطرت، غرض وہ تمام خارجی حالات جنہیں انسان کی کوئی سوسائٹی مبرا کر رہی ہو، وہ سب مل کر انسانی جماعت پر اپنا اثر کرتے ہیں، اور ان تمام بیرونی اور اندرونی موثرات کا مجموعہ اپنے فعل و اثر سے سوسائٹی کے ان تمام کوائف اجتماعی اور مظاہر نفسانی کی تشکیل کرتا ہے جنکی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، لیکن ان تمام اندرونی و بیرونی موثرات کا جو اثر افراد انسانی کے مجموعہ پر ہوتا ہے وہ اس طرح ہین ہوتا کہ کوئی خاص موثر کسی خاص کیفیت اجتماعی پر اثر کرے اور دوسرا خاص موثر دوسری کیفیت اجتماعی پر، بلکہ موثرات کا پورا مجموعہ کوائف اجتماعی کے پورے مجموعہ پر یکساں اثر کرتا ہے، اور اس بنا پر گو کوائف اجتماعی میں ہم ہر موثر کے علیحدہ علیحدہ نشانات تو ہین بتا سکتے، البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر ہم عہد قدیم کی کسی خاص سوسائٹی کے پورے حالات کا علم رکھتے ہوں، نیز موجودہ زمانہ میں اس سوسائٹی کے جو حالات ہیں انہی بھی ہم کو پوری واقفیت ہو تو زمانہ گذشتہ اور زمانہ موجودہ کے حالات کا باہمی مقابلہ کرنے سے ان حالات کے اندر ہم ایک عجیب ربط و نظام پاتے ہیں، اور جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ جس طرح حیات انفرادی میں انسانی حیات کا ہر متاخر لمحہ اپنے پیشرو لمحہ سے علیت و معلولیت کا تعلق رکھتا ہے، اسی طرح حیات اجتماعی کے تمام متاخر اجزاء بھی علیت کے ایک لڑی میں باہم منسلک ہیں، اور یہ پورا مجموعہ ایک عجیب

حیرت انگیز ربط و نظام کا پتہ دے رہا ہے، جسکی علامتیں عالم کے تمام مظاہر وجود میں ہوں
 بیان نظر آتی ہیں، پس انسان کے مختلف کوائف اجتماعی میں سے ہر کیفیت اجتماعی کی
 علت قریبہ وہ کیفیت اجتماعی ہوتی ہے جو اس کیفیت اجتماعی کے پیشتر گذر چکی ہے اور
 اسی طرح سلسلہ وار تمام کوائف اجتماعی اپنے سے مقدم کوائف اجتماعی کے معلول اور اپنے
 متاخر کوائف اجتماعی کے علت ہوتے ہیں،

غرض وہ خارجی حالات جنہیں انسان کی کوئی سوسائٹی بسر کر رہی ہو، جب اپنے
 قوانین کے مطابق جماعت کے اندرونی موثرات کے ساتھ ملکر جماعت پر اثر کرتے ہیں اسوقت
 کسی خاص ہیئت اجتماعی کی تشکیل ہوتی ہے جو مخصوص کوائف اجتماعی اور مخصوص لوازم تمدن
 کی پیدائش کی باعث ہوتی ہے، لیکن جس طرح فطرت کے اور دوسرے مظاہر کائنات میں
 عمل "اور رد عمل" دو برابر کی قوتیں ہوتی ہیں جو علی التواتر اپنا اثر کرتی ہیں، اسی طرح انسانی
 حیات اجتماعی بھی "عمل" اور "رد عمل" دو برابر کی قوتوں کی رزمگاہ ہے جہاں یہ دونوں قوتیں
 متواتر اپنا عمل کرتی ہیں، ہیئت اجتماعی کے بیرونی موثرات بالفاظ دیگر وہ خارجی حالات
 جنہیں انسان کی کوئی جماعت زندگی بسر کر رہی ہو افراد انسانی پر اپنا عمل کرتے ہیں، لیکن
 افراد انسانی کی فطرت میں خود اس طرح کی لچک پائی جاتی ہے کہ جہاں وہ خارجی ماحول سے
 شریک ہو رہی ہے وہاں دوسری طرف وہ خود اپنی صلاحیت و استعداد کے مطابق کسی
 خارجی ماحول کو تلاش کر کے خود اس پر اپنا اثر کرتی ہے، خارجی موثرات انسانی فطرت کو اپنے
 رنگ میں رنگتے ہیں اور انسانی فطرت خارجی موثرات کو وجود میں لاتی ہے، اور اس طرح عمل
 اور رد عمل دو مادی قوتوں سے اثر پذیر ہو کر اجتماع انسانی ترقی کے جانب قدم بڑھاتا ہے
 لیکن یہ ترقی ہمیشہ اسی طرح ظہور پذیر ہوتی ہے کہ بیرونی موثرات اندرونی موثرات سے ملکر کامیاب

اور اندرونی موثرات بیرونی موثرات سے، اور ان دونوں کے فعل و اثر سے ایک جدید
 ہیئت اجتماعی کا وجود ہوتا ہے، جو انکی ہیئت اجتماعی سے بالکل مختلف ہوتی ہے، اور ان دو
 سوسائٹیوں کے درمیان جو زمانہ باہمی فعل و اثر میں گذرتا ہے وہ گویا ان دونوں کے درمیان
 اتصال پیدا کرتا ہے، جس میں بوڑھی قومیں مٹی اور نوجوان قومیں اُبھرتی ہیں، اور اسی طرح
 قدرت اقوام عالم کو مٹا بڑا کر ارتقائی تمدن و تہذیب کا مقصد انجام دیتی ہے، یہی انسانی
 ہیئت اجتماعی کا وہ فرض جسکو دنیا کی مختلف قومیں اپنی اپنی بساط کے موافق انجام دیتی ہیں
 اور اپنے بعد والی قوموں کے لئے چھوڑ جاتی ہیں،

غرض انسانی ہیئت اجتماعی کے مختلف تغیرات پر عمیق نظر ڈالنے سے ہم کو نظر آتا ہے کہ
 (۱) انسان کے تہذیب و تمدن کی ترقی کا بڑا دار و مدار ان خارجی اور اندرونی موثرات
 عمل اور رد عمل پر ہوتا ہے، جو انسان کی ہیئت اجتماعی پر اپنا اثر کرتے ہیں،
 (۲) ان مختلف موثرات کا یہ باہمی تاثر و تفاعل ان مختلف کوائف اجتماعی کی پیدائش کا
 باعث ہوتا ہے جو مختلف اوقات میں پیدا ہوتے اور مٹتے رہتے ہیں،
 (۳) تغیرات کا یہ پورا سلسلہ چند قوانین فطری کی بنا پر عمل میں آتا ہے جو قوموں کی ترقی و
 انحطاط میں بہت بڑا اثر رکھتے ہیں،

پس انسان کی ہیئت اجتماعی کے مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے مختلف علل و
 اسباب سے جس علم میں بحث ہوتی ہے اسکا نام علم الاجتماع ہے، قوموں کے مختلف تغیرات
 قوموں کی ترقی و تنزل کے قوانین نفسی، کوائف اجتماعی کی حقیقت، اور ان مختلف کوائف
 اجتماعی کے علل و اسباب کی جستجو، قوموں کے حالات میں جو بیرونی موثرات تغیر پیدا کرتے ہیں
 انکی تحدید اور انکا تعین، ان تمام مسائل سے بحث کرنا علم الاجتماع کا فرض ہے، قوموں کی

ترقی و تنزل کے کیا اسباب ہوتے ہیں، قوموں کے لوازم تمدن میں کس طرح تغیر ہوتا ہے، قوموں کے اخلاط و امتزاج کے کیا اسباب ہوتے ہیں؟ خارجی موثرات کتنے ہیں انکی کیا نوعیت ہے، قوموں پر انکا کیا اثر ہوتا ہے، یہ اور اسی قبیل کے دیگر سوالات علم الاجتماع کے حدود میں داخل ہیں، علم تاریخ اور علم الاجتماع میں یہ فرق ہے کہ علم تاریخ میں واقعات ماضیہ جزییات سے بحث کیجاتی ہے، اور علم الاجتماع میں ان جزئی واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ وہ ان واقعات پر یکجائی نظر ڈال کر انسانی ہیئت اجتماعی کے تغیرات کے علل اسباب سے بحث کرتا ہے،

(۳) لیکن انسانی ہیئت اجتماعی کے مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے علل قریبہ و بعیدہ، مذہب مالک میں جن بہترین دماغوں نے بحث کی ہے، انھوں نے بحث کر نیکی دو طریقے اختیار کئے ہیں، اور یہ دونوں طریقے وہی ہیں جو عموماً مختلف مصنفین دوسرے علوم میں بھی اختیار کرتے ہیں، مثلاً علم طب کو، علم طب سے بحث کر نیکی ایک طریقہ یہ ہے کہ اغذیہ انسانی اور ان اغذیہ کے طبی عمل، اور ہر عضو کے قوانین صحت و قوانین مرض سے قطع نظر کر کے صرف اس بات سے بحث کیجائے کہ فلان فلان مرض میں کون کونسی دوائیں مفید ہیں اور فلان فلان مرض میں کون کونسی دوائیں مضر ہیں، اس طرز بحث سے صرف دواؤں کی خاصیتوں کا علم ہوتا ہے، اور کسی مرض کو مان کر صرف اس مرض کے طرق ازالہ سے بحث کیجاتی ہے، اس سے بحث نہیں ہوتی کہ یہ مرض پیدا کس طرح ہوا؟ اس مرض کے علامات کیا ہیں؟ پھر خود قوانین صحت و قوانین مرض کیا ہیں؟ غذا کا ہر ہر عضو پر کیا اثر ہوتا ہے؟ ان مباحث سے اس صورت میں بالکل بحث نہیں ہوتی، بخلاف اسکے دوسرے طرز بحث جو ہے وہ یہ ہے کہ دواؤں کا اثر بتانے سے پیشتر اس بات سے بحث کیجائے کہ

اعضائے انسانی کے وظائف عمل کیا ہیں؟ ہر ہر عضو کی حالت صحت و حالت مرض کے حد کیا ہیں؟ اعضائے انسانی میں کن کن اسباب سے مرض پیدا ہوتے ہیں، ان امراض کے علامات کیا ہوتے ہیں؟ انسانی غذا کی حقیقت کیا ہے؟ اعضائے انسانی پر غذا کا کیا اثر ہوتا ہے؟ امراض کو ادویہ اور اغذیہ سے کیا تعلق ہے؟ ادویہ کی کیفیت و کیفیت مرض پر کیا اثر پڑتا ہے؟ غرض یہ اور اسی قبیل کے دیگر مسائل جو انسان کے حالات صحت و مرض کے اسباب کا انکشاف کریں اس دوسرے طرز میں اُن سے بحث کیجاتی ہے، اور دوسرے طرز پہلے طرز سے زیادہ عام و شامل اور جامع مانع ہے،

بعینہ اسی طرح انسانی ہیئت اجتماعیہ سے بھی بحث کر نیکی دو طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک مخصوص ماحول فرض کر کے کسی مخصوص ہیئت اجتماعیہ کے متعلق یہ سوال کیا جائے کہ ان حالات کے اندر اس ہیئت اجتماعی پر فلان واقعہ یا حادثہ کا کیا اثر پڑیگا روس کے موجودہ حالات میں انقلاب روس ملک کے لئے مفید ہی یا ہینین؟ ہندوستان کے موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے ہوم رول ہندوستان کے لئے مفید ہوگا یا مضر؟ چینی قوم کے موجودہ حالات کے لحاظ سے وہاں شخصی حکومت زیادہ بکار آمد ہوگی یا جمہوریت؟ اور اسی قبیل کے دیگر مسائل جنہیں ہیئت اجتماعی کی ایک خاص حالت فرض کر کے مستقبل کے نتائج یا ان نتائج کی علتیں دریافت کیجائیں اُن سے بحث کرنا یہ ایک طرز ہے،

دوسرے طرز یہ ہے کہ بجائے اسکے کہ پہلے ہیئت اجتماعی کے مخصوص حالات فرض کر کے یہ بات دریافت کیجائے کہ فلان واقعہ کا قوم پر کیا اثر ہوگا یا ان حالات کے اندر فلان واقعہ کی علت کیا ہے، بجائے اسکے پہلے اس بات سے بحث کیجائے کہ ہیئت اجتماعی پر جو موثرات اثر کرتے ہیں انکی حقیقت کیا ہے؟ خود مخصوص خارجی حالات کس طرح پیدا ہوتے

اور قوم پر کس طرح اثر کرتے ہیں؟ اس دوسرے طرز میں یہ سوال نہیں ہوتا کہ فلان فلان حالات میں ہیئت اجتماعی پر فلان فلان واقعہ کا کیا اثر پڑے گا بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ ہیئت اجتماعی کے لئے مخصوص حالات خود کس طرح پیدا ہوئے؟ مظاہر تمدن اور کوائف اجتماعی کن مختلف اسباب نے پیدا کیا ہے؟ پھر اس سے بھی آگے بڑھ کر انسان کی حیات اجتماعی کی غرض معین کیا ہے، اور یہ غرض اصل کس طرح ہوتی ہے؟ قوموں کے قوانین نفسی کیا کیا ہیں جو قوموں کے حالات میں تغیر کرتے ہیں، علم الاجتماع سے بحث کرنے کا یہ دوسرا طرز ہے جو پہلے طرز سے زیادہ عام و شامل اور پہلے طرز سے زیادہ مقبول ہے، اور زمانہ حال کے جن فلاسفہ نے علم الاجتماع سے بحث کی ہے، انھوں نے عموماً یہی طرز اختیار کیا ہے، انگلستان میں سٹرگل نے سب سے پہلے تمدن انسانی کی تاریخ اسی طرز پر لکھی، اور لیبان نے بھی اپنی کتاب سرطور الامم میں علم الاجتماع سے اسی طرز کے مطابق بحث کی ہے، غرض علم الاجتماع سے بحث کرنے کے عموماً یہ دو طرز ہیں جو فلاسفہ نے اختیار کئے ہیں، لیکن ان میں سے دوسرا طرز زمانہ حال میں زیادہ مقبول ہے،

یہاں تک سلسلہ بحث میں ہم نے جتنے منازل طے کئے ہیں انکو یکجا طور پر ایک مرتبہ پھر پیش نظر کر لو،

(۱) انسانی حیات کی دو قسمیں ہیں، حیات انفرادی سے متعلق جتنے علوم ہیں، ان میں سے علم النفس میں جن مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے علل و اسباب سے بحث ہوتی ہے جو انسان کی ذہنی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں، اور حیات اجتماعی سے متعلق جتنے علوم ہیں، ان میں سے علم الاجتماع میں جن مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے علل و اسباب سے بحث ہوتی ہے جو انسان کی ہیئت اجتماعی میں مختلف اوقات میں پیدا ہوتے ہیں،

(۲) علم الاجتماع میں جن مسائل سے بحث ہوتی ہے وہ مختصراً حسب ذیل ہیں، انسانی اجتماع پر کون کونسے خارجی اور اندرونی موثرات اثر کرتے ہیں، انسان کے کوائف اجتماعی یا بالفاظ دیگر لوازم تمدن کس طرح پیدا ہوتے ہیں، ان لوازم تمدن اور مختلف کوائف اجتماعی کے اندر تغیر و انقلاب کس طرح اور کن اصول پر ہوتا ہے، غرض وہ تمام امور جن کا تعلق انسان کی اجتماعی زندگی سے ہے، ان سے علم الاجتماع میں بحث کیجاتی ہے،

(۳) لیکن علم الاجتماع سے فلاسفہ نے عموماً دو طرز پر بحث کی ہے، اول یہ کہ چند مخصوص خارجی حالات کے اندر مختلف واقعات و حوادث کا جو اثر ہیئت اجتماعی پر ہوتا ہے اس کے علل و اسباب دریافت کرنا، دوسرے یہ کہ خود ان خارجی حالات و موثرات کی حقیقت اور انکی پیدائش کے علل و اسباب سے بحث کرنا،

یہ علم الاجتماع کا ایک ہلکا سا خاکہ ہی جو صفحات بالا میں بالاجمال درج کیا گیا،

(۲)

صفحات بالا میں علم الاجتماع کا جو ایک ہلکا سا خاکہ کھینچا گیا، اس سے غالباً علم الاجتماع کی حقیقت تو خوب ذہن نشین ہو گئی، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف فلاسفہ نے علم الاجتماع سے بحث کرنے کے کیا کیا طریقے اختیار کئے ہیں،

لیکن بیانات بالا کے مطالعہ سے غالباً ناظرین کو یہ بھی معلوم ہوا ہو گا کہ علم الاجتماع کو انسان کی نفسانی حیات اجتماعی کے ساتھ وہی نسبت ہے جو انسان کی فزیکل ہسٹری کو انسان کی حیات جسمانی کے ساتھ ہے یعنی گویا علم الاجتماع انسان کی اجتماعی زندگی کی تاریخ کا نام ہے، جس طرح علم جیالوجی (طبقات الارض) میں یہ بحث کیجاتی ہے کہ طبقات

ارض نے موجودہ شکل کس طرح حاصل کی؟ زمین میں کیا کیا تغیرات واقع ہوئے؟ اور ان تغیرات کے اسباب کیا ہیں؟ اسی طرح انسان کی فزیکل ہسٹری میں یہ بحث کیجاتی ہے کہ انسان کی پیدائش کس طرح ہوئی، انسان نے موجودہ ترقی کس طرح حاصل کی، مختلف اصناف انسانی کے مابین ماہر الامتیاز کیا کیا چیزیں ہیں، انسان کے دوران ترقی میں انسان میں کیا کیا تغیرات ہوئے اور ان تغیرات کے اسباب کیا ہیں، بعینہ اسی طرح علم الاجتماع میں جو بحث ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہیئت اجتماعی کا وجود کس طرح ہوا، ہیئت اجتماعی نے موجودہ ترقی کس طرح حاصل کی، اور اس دوران میں کیا کیا تغیرات اس میں پیدا ہوئے اور ان تغیرات کے اسباب کیا ہیں، غرض جن فلاسفہ نے علم الاجتماع سے ابتک بحث کی ہے، انکی بحث کا زیادہ حصہ اجتماع انسانی کی تاریخ سے متعلق رہا ہے، اور گویا اس لحاظ سے انسان کی نفسانی حیات اجتماعی کے ساتھ اس علم کو وہی نسبت ہوگی جو فزیکل ہسٹری کو انسان کی حیات مادی کے ساتھ یا جیالوجی کو جغرافیہ زمین کے ساتھ ہے،

لیکن یہ ظاہر ہے کہ جس طرح فزیکل ہسٹری سے صرف انسان کے ان مختلف ادوار مادی کا علم ہوتا ہے جنکو انسان نے طے کیا ہے، اسی طرح علم الاجتماع سے بھی محض واقعات تاریخی کی حقیقت اور انکے اسباب کا انکشاف ہوگا، اور جس طرح انسان کی حیات انفرادی کے ادوار مادی و ادوار نفسی کی حقیقت کا واقعی انکشاف اس وقت تک نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ اسکے حیات انفرادی کے تمام عناصر و اجزاء سے علیحدہ علیحدہ بحث نہ کیجائے، اسکے خواص جہانی کی تشریح، اسکے حالات صحت و مرض، اسکے قوار و اعضا کے وظائف عمل اور انکی تشریح اسکے دماغی قوار کی تفصیل، جذبات، احساسات، تصورات، افکار و عقائد و ارادہ ان تمام مظاہر دماغی کی توضیح و تشریح، جذبات کے انحطاط، وزوال، ترکیب و تقسیم کے قوانین

احساسات کی تحلیل، اور تصور و احساس کے باہمی فروق، عقیدہ کی پیدائش اور زوال کے اسباب، تحلیل کی وسعت، اور اسکی پوری توضیح فکر کرنے کے طریقے، اور صحیح و غلط فکر کی باہمی تمیز، قوت ارادی کے مظاہر وغیرہ ان تمام مسائل سے جب تک بالتحصیل بحث نہ کیجائے اس وقت تک صرف انسان کی فزیکل ہسٹری جان لینے سے حیات انفرادی کے تمام شعبوں کی تشریح نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ انسان کی حیات انفرادی سے جن علوم میں بحث ہوتی ہے، ان میں اعلیٰ درجہ علم تشریح اور علم النفس کا علم تشریح میں اعصاب جسمانی اور قوار و اعضا کے وظائف اعمال سے بحث ہوتی اور علم النفس میں جذبات و کیفیات نفسیہ اور انسان کے مظاہر دماغی سے،

پس اسی طرح انسان کی حیات اجتماعی سے جب بحث کرنا ہو تو کوئی علم ایسا ہونا چاہیے جو علم النفس کی طرح مظاہر اجتماعی کی حقیقت کی تشریح کرتا ہو اور جہاں یہ بتایا جائے کہ نفس اجتماعی کی حقیقت اور اسکے میزات کیا کیا ہیں، جماعت کے جذبات کی پیدائش کس طرح ہوتی ہے، جماعت میں کن کن جذبات کا ظہور ہوتا ہے، جماعت کے فکر و فکر کیا طرز ہے، جماعت کو آمادہ عمل کرینکے لئے کونسے ذرائع اختیار کئے جائیں جماعت کے کئے اقسام ہیں اور ان اقسام کے باہمی میزات کیا کیا ہیں، جب تک ان مسائل سے بحث نہ کیجائے، اس وقت تک گو علم الاجتماع سے اجتماعی زندگی کے انحطاط و زوال، اور انکے اسباب کی وضاحت تو ہو جائیگی لیکن انسانی ہیئت اجتماعی کی حقیقت پر روشنی نہ پڑیگی،

علاوہ برین اور پر معلوم ہو چکا ہے کہ ہیئت اجتماعی کے تغیرات جن اسباب کے معلول ہوتے ہیں انکی تحدید و تقسیم میں کیگئی ہے، مہیجیات بیرونی اور موثرات اندرونی، نیز یہ بھی

سلسلہ مکالمات برکے

از مولوی عبدالمجید بی لے

۱۔ تو کیا آپ اس ماے کے منکرین کہ ہم ہر شے خدا میں دیکھتے ہیں، میں تو سمجھتا تھا کہ آپکا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے،

ن۔ دنیا میں اسے تو سمجھی رکھتے ہیں لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاید نادہی ہو گئے ہیں اسلئے خیالات میں اتنا گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہے، اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہیں کہ جو خیالات حقیقتہً باہم متضاد ہیں وہ عام لوگوں کے نزدیک ایک سمجھ لئے جائیں، چنانچہ مجھے یہ سن کر مطلق تعجب نہوگا کہ مجھے اور میلر انش کو متحد الخیال سمجھ لیا جائے، حالانکہ میرے اور اسکے خیالات میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلیہ مجرودہ پر قائم کرتا ہے، میں سرے سے اسکا منکر ہوں، وہ ایک بالکل مستقل و قائم بالذات عالم خارجی کا قائل ہے، مجھے اس سے انکار ہے وہ یہ کہتا ہے کہ جو اس نے اپنے دین اور اجسام کی حقیقی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، مجھے ان میں سے کوئی شے تسلیم نہیں، عرض یہ کہ میرے اسکے بعد المشرقین ہے، بے شبہ انجیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہے کہ خدا میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہیں، لیکن ہر شے کو جو ہر ربانی میں دیکھنا دوسری بات ہے اور اس سے مجھے قطعی اختلاف ہے، میں اپنے مسلک کو مختصر آویں بیان کر سکتا ہوں، یہ مسلم ہے کہ میرے مرکبات محض میرے تصورات ہیں، اور تصور کا وجود ذہن ہی میں ہونا ممکن ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ میں اپنے مرکبات کا خالق نہیں، انکا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں، یہ میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا نہیں ہو سکتے، بعد میں اس پر قادر ہو سکتا ہوں کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی جب اور جو تصور پائوں پیدا کروں، اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی بالاتر نفس مرکب میں موجود ہیں جو

معلوم ہو چکا ہے کہ ان دو قسم کے موثرات میں باہم عمل اور رد عمل کا فعل جاری رہتا ہے اور اس باہمی تاثر و تفاعل کے اثرات سے کوائف اجتماعی اور مظاہر تمدن کی پیدائش ہوتی ہے نیز یہ کہ ان اندرونی موثرات کے اندر جو جو موثر شامل ہیں انکا زیادہ حصہ جماعت کی خود اندرونی ترکیب سے تشکیل پاتا ہے، لیکن جماعت کی بھی اندرونی ترکیب نام ہے نفس اجتماعی کے مظاہر کے مجموعہ کا، جماعت کے جذبات اسکے تصورات اسکے ادہام اسکے عقاید ان ہی سب چیزوں کی ایک خاص ترکیب سے ہیئت اجتماعی کا جو ہیولے ایثار ہوتا ہے اسی کو نفس اجتماعی کہتے ہیں، اور اس نفس اجتماعی کے مظاہر سے جس علم میں بحث ہوتی ہے اسکو علم نفسیات اجتماعی کہتے ہیں، پس جب تک جماعت کی اندرونی ترکیب اور نفس اجتماعی کے مظاہر کی حقیقت کی تشریح نہ کی جائے اسوقت تک جماعت کے ان اندرونی موثرات کی حقیقت واضح نہوگی، جو اجتماعی تغیرات کی پیدائش میں خاص مدخلت رکھتے ہیں اسلئے علم الاجتماع کے مباحث کا ایک ضروری پہلو یہ بھی ہے کہ اجتماع انسانی کی حقیقت سے بحث کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ محض افراد منتشر کا حالت اجتماعی میں آجانا کن جدید انسانی حالات کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے، اور یہ پہلو علم الاجتماع کے لئے اتنا ضروری ہے کہ علم الاجتماع کی تکمیل بلا اسکے کسی طرح نہیں ہو سکتی،

پس حاصل یہ کہ فلاسفہ نے علم الاجتماع سے بحث کر سیکے جو طریقے اختیار کئے ہیں انکا تعلق زیادہ تر اجتماع انسانی کی تاریخ سے ہے اور اسکو فلسفہ نتائج کتنا زیادہ موزوں ہوگا لیکن اس سلسلہ میں کبھی اس بات سے بحث نہیں کی گئی کہ خود انسانی اجتماع کی حقیقت کیا ہے، اور نفس اجتماعی کے مظاہر کیا کیا ہیں،

انکو میرے نفس میں لانے پر قادر و متصرف ہے، میرا دعویٰ ہے کہ جو چیزیں براہ راست اور درمیان آتی ہیں، وہی تصورات ہیں خواہ انہیں کسی نام سے موسوم کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ تصورات وحیات کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہے، یا آپ کے خیال میں یہ آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود، نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہیں ہونا ممکن ہے؟

۱۔ ہنیں یہ تو کسی کے خیال میں ہنیں آسکتا،

ف۔ لیکن اسکے مقابلہ میں یہ بآسانی ہر شخص کے خیال میں آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود روح ہی میں اور روح ہی سے ہوتا ہے، درحقیقت ہمیں ہر وقت اسکا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اسلئے کہ ہمارے تصورات کا ہمیں علم ہوتا ہی رہتا ہے، اور جب ہمیں چاہتے ہیں اپنی قوت ارادی کے مدد سے انہیں ہر قسم کا تنوع پیدا کر لیتے ہیں، اور اپنے تخیل کے سامنے لے آتے ہیں، گو یہ ضرور ہے کہ یہ تخیل کے پیدا کردہ تصورات یا اشیاء خیالی اس قدر واضح، روشن، دیرپا، دقویٰ ہنیں ہوتے، جتنے حواس کے پیدا کردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہے، جو ہم میں ہر لحظہ دہر آن یہ تصورات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہے، اور ان تصورات میں جو تنوع نظم و ترتیب قائم ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انکا خالق، حکیم کل، قادر مطلق، وغیرہ مخفی ہے، میرے مفہوم میں آپ کو غلط فہمی ہو، دیکھیے میں یہ ہنیں کہتا کہ میں موجودات کا ادراک اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ جو ہر ذات خالق ہیں، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہے، میں صرف اسکا مدعی ہوں کہ موجودات مدد کا علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور انکی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادہ سے ہوتی ہے کیا آپ کے نزدیک یہ دعویٰ بدیہی الثبوت ہنیں؟ کیا آپ کے نزدیک اس دعویٰ میں اس سے ایک ذرہ بھی زائد ہے، جسکی تصدیق ہمیں مطالعہ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہر وقت ہوتی رہتی ہے؟

۱۔ میں آپکا منشاء خوب سمجھ گیا، میں تسلیم کرتا ہوں کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہیں

وہ بقدر حیرت انگیز ہے اسی قدر بدیہی بھی ہے، لیکن خدا کا وجود بہ طور موجودات کی علت اُدے کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ ممکن ہنیں کہ ارواح و تصورات کے علاوہ کائنات میں ایک تیسری شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کے لئے ایک سبب اضافی و علت قرینہ ہونا ممکن ہنیں؟ اور اسی کا نام مادہ ہے،

ف۔ ایک ہی بات کی کہانتک تکرار کے جادو، خیر ایک بار پھر سہی، آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہیں کہ جو چیزیں براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں، انکا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) ہنیں ہوتا ہے اور یہ بھی مسلم ہو چکا ہے کہ جو شے حواس سے دریافت ہوتی ہے، وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہے، اسلئے مدركات و محسوسات میں سے کوئی شے ایسی ہنیں جو وجود خارجی رکھتی ہو اور اگر قبول آئیے مادہ کا کوئی وجود خارجی ہے تو لامحالہ وہ ایسی شے ہوگی جو اس سے ہنیں بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے ہنیں بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی،

۱۔ بیشک،

ف۔ تو اب خدا را فرمائیے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہیں!

۱۔ دلیل یہ ہے کہ میرے ذہن میں سینکڑوں طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہیں جنکی علت میں خود ہنیں ہوتا ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت ہنیں ہوتے، نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بلا علت خود بخود پیدا ہو گئے ہوں، اسلئے کہ بالکل غیر خیال غیر متعارف و عارضی ہوتے ہیں، اس سے معلوم یہ ہوا کہ انکی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی یعنی نفس و تصور دونوں کے علاوہ، رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہے، سو اس سے میں خود بھی واقف ہنیں تاہم اسکے وجود سے انکار ہنیں ہو سکتا، اور اسی علت تصورات کا نام میں مادہ رکھتا ہوں

ف۔ اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان میں ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہیں، یا یونہی ہر شخص مجازاً کہ

جس لفظ کے جو معنی چاہے، فرض کیجئے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلان ملک میں لوگ آگ پر پھیر کسی گزند کے گزر جاتے ہیں اور اپنے ذہن میں آگ کے معنی پانی کے لے یا یہ کہ کہ فلان ملک میں وخت اپنے دو پیرون پر حرکت کرتے ہیں، اور درخت سے انسان مراد لے تو آپکا اسکے اس طرز عمل کے متعلق کیا خیال ہوگا؟

۱۔ یہی ہوگا کہ نہایت مہمل ہے، ہر زبان ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہے، جو شخص اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہے، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہے، جس سے سوا اسکے کہ محض لفظی نزاعات میں اضافہ ہو اور کوئی فائدہ نہیں،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال میں مادہ کا کیا مفہوم ہے؟ یہی نہ کہ وہ ایک ذی امتداد اور ٹھوس حرکت پذیر بے شعور، وغیرہ فعال جسم ہے، یا کچھ اور؟

۱۔ بالکل ہی،

ف۔ مگر اسی ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہے، اور بقدر محال ایسی ہستی موجود ہوگی تو جو شے غیر فعال ہے وہ سبب کیونکر بن سکتی ہے؟ اور جو شے بے شعور ہے وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہے؟ یہ بے شبہ ممکن ہے کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لین، اور یہ دعویٰ کریں کہ وہ ایک غیر ممتد، صاحب شعور، و فعال ہستی ہے، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت مہمل قرار دے چکے ہیں، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ کوئی انکا سبب بھی ہے، میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم کرنے لگتے ہیں تو ہماری آپکی راہیں جدا ہو جاتی ہیں،

۱۔ ایک حد تک آپکا فرمانا بجا ہے، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھے، میں اسکا ہرگز منکر نہیں، کہ خدایا روح مطلق کائنات کی علت اولیٰ ہے، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس سے

نیچے آکر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہیں کہ یہ آفرینش تصورات میں نہیں ہوتا ہے، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہے یعنی حرکت،

ن۔ میں دیکھتا ہوں کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ میں پھنس جاتے ہیں، یعنی حرکت پذیر اور (اسلئے) متد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہیں، حالانکہ اسکا بطلان پہلی صحبت میں پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہے، معاذ اللہ! کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ آپ اپنے سلمات سے بار بار منحرف ہوتے رہیں، اور میں پھر ہر مرتبہ از سر نو اپنی پچھلی تقریروں کا اعادہ کرتا رہوں؟ خیر پچھلی گفتگوؤں سے قطع نظر کر کے میں آپ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا تصورات تاثر غیر فعال وغیرہ عامل ہیں یا نہیں؟

۱۔ یقیناً ہیں،

ف۔ اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہیں یا کچھ اور؟

۱۔ یقیناً تصورات ہیں اسکا کتنی مرتبہ اقبال کرایگا،

ف۔ حرکت کا شمار اعراض محسوسہ میں ہے؟

۱۔ ضرور ہے،

ف۔ تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل وغیرہ فعال ہے،

۱۔ ہاں اس سے تو یہی لازم آتا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جب میں انگلی کو حرکت دیتا ہوں تو وہ خود بالکل ایک انفعالی حیثیت رکھتی ہے، اس میں حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہی جو عامل ہے ف۔ اب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض انفعالی حیثیت رہ گئی تو کیا آپکے خیال میں بجز اعادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہے؟ اور اگر نہیں ہو سکتی ہے تو پھر ایسی شے کے

یہ کہ نہیں بتاتے کہ وہ ہے کیا اور خود تسلیم کرتے ہیں کہ اسکی بابت ذہن میں کوئی تصور ہی نہیں،
خدا را غور کیجئے کہ یہ کسی فلسفی نہیں بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہے، کہ وہ کسی شے کے وجود کا
توہمی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ کیا ہے، اور اسکا علم کیونکر ہوا؟

۱۔ ذرا ٹھہریئے۔ میں جو مادہ کو آلہ قرار دیتا ہوں اور پھر اسکے اوصاف و خواص نہیں بیان کر سکتا
تو اسکے یہ معنی نہیں کہ میرے ذہن میں مطلق اسکا تصور نہیں پیدا ہوتا، میرا مطلب صرف اسقدر ہے کہ
اس آلہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن میں نہیں آتی، لیکن ایک عام آلہ کا جو تصور ہو سکتا
وہ میرے ذہن میں اسکے متعلق ہے،

ف۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ علت سے علیحدہ ہو کر اس آلہ محض کا عام تصور بھی صفات
ربانی کے منافی ہے، تو؟

۱۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو میں فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤں گا،

ف۔ آلہ کے تصور عام سے آپکی کیا مراد ہے؟

۱۔ وہ خصائص جو تمام آلات میں مشترک ہیں انکا تصور،

ف۔ تمام آلات میں تو جو شے مشترک ہے وہ یہ ہے کہ انکا استعمال صرف اسی حالت میں ہوتا
ہے جب تنہا جاری قوت ارادی سے کام نہیں چلتا، میں اپنی انگلی کو حرکت دینے میں کبھی بھی آلہ کی مدد
نہیں لیتا، اسلئے کہ اسکے لئے ارادہ کافی ہے، لیکن اگر کسی درخت کو جڑ سے اکھاڑنا یا کسی چٹان کو
اسکی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہ کسی آلہ کی مدد لینا پڑیگی، کیا آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی
ایسی مثال دے سکتے ہیں جس میں فاعل کی قوت ارادی کے کافی ہونیکے باوجود بھی کسی آلہ سے کام لیا گیا ہو،
۱۔ ایسی تو کوئی مثال نہیں ملتی۔

ف۔ پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ ذات جو فاعل بنائیں کی

وجود کا دعویٰ کرنا بے معنی ہے یا نہیں؟ پھر یہ فرمائیے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد اس کے
علاوہ کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا مہمل و بے معنی ہو یا نہیں؟
۱۔ خیر اس مسئلہ کو جانے دیجئے، لیکن اگر مادہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو تاہم یہ تسلیم
کرنے میں کیا عذر ہو سکتا ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جو فاعل حقیقی کو آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہے،
ف۔ یہ آلہ ہے تو اسکی شکل قطع کیا ہے؟ اس میں کتنی کمائیاں ہیں؟ کتنے پھٹے ہیں؟ کس طرح
حرکت کرتا ہے، ذرا انکی تفصیل تو ارشاد ہو،

۱۔ یہ تو میں نہیں بتا سکتا یہ آلہ ایسا ہے جسکے اعراض و جوہر دونوں نامعلوم ہیں،
ف۔ تو گویا یہ ایسی شے ہے جسکے اجزاء نامعلوم ہیں، جسکی شکل نامعلوم ہے، اور جسکی حرکت نامعلوم ہے،
۱۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ شکل و حرکت دونوں سے معریٰ ہے، اسلئے کہ یہ میں تسلیم کر چکا ہوں کہ
جوہر جاس کسی حالت میں اعراض محسوسہ کا حامل نہیں ہو سکتا،

ف۔ مگر آپ آلہ کا تصور آپکے ذہن میں پیدا ہوتا ہے جو جملہ اعراض محسوسہ ہیانتک کہ امتداد
معریٰ ہو،

۱۔ ہاں اسکا تصور تو واقعی میرے دماغ میں نہیں آتا،

ف۔ پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور بتی مفروضہ کا وجود تسلیم کرتے ہیں؟
کیا آپکے خیال میں خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہیں رہتا؟ یا جب آپ
اپنے ذہن میں کوئی تصور قائم کرتے ہیں تو اسکی دساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہیں،
۱۔ آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کیا کرتے ہیں، خود آپکے پاس اسکے انکار کی کیا دلیل ہے،

ف۔ میرے پاس انکار کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ اسکے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہیں ہو،
آپ خیر دلیل تو کیا پیش کریں گے، غضب تو یہ ہے کہ جس شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں اسکی بابت

پوری مصداق ہے، کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی، اور اگر محتاج نہیں ہے تو بلا ضرورت اس کے استعمال سے کیا حاصل؟ اس لحاظ سے میرے خیال میں آپ کو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ آلہ کی وساطت حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے تمیل کے منافی ہے، اب آپ کو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جانا چاہیے۔

۱۔ ہاں اسکا برجستہ جواب تو واقعی مجھے نہیں سوجھا،

ف۔ میرے نزدیک صداقت جب کہیں بھی نظر آجائے، اُسے قبول کر نیکی لئے تیار ہو جانا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم سب آلات کو کام میں لاتے ہیں؟ مگر کیوں محض اسلئے کہ ہماری قوتیں ناقص ہیں آلات کا استعمال صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ فاعل قادر مطلق نہیں، اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے وسایط و آلات تلاش کرنا ہوتے ہیں، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ جو فاعل اولیٰ ہے، اُسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہیں ہو سکتی، اس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جو نہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہے، معاً اسکا نفاذ بھی ہو جاتا ہے، اُسے کسی آلہ سے استعانت کی حاجت نہیں، اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہیں، تو وہ بھی اس حیثیت سے نہیں کہ ان میں بذات خود کوئی قوت عاملہ موجود ہے، بلکہ محض اسلئے کہ قانون فطرت نے انہیں یوں ہی ڈال دیا ہے، اور ان میں یہ قوت اسی علت العلل نے ودیعت کر رکھی ہے جو خود ہر طرح کے نقص و ضعف سے مبرا و منزہ ہے،

۱۔ اچھا میں اب اس دعویٰ سے دست بردار ہوتا ہوں کہ مادہ کوئی آلہ ہے، لیکن اُسکا یہ مطلب نہیں کہ میں نفس مادہ کے وجود کا منکر ہو جاتا ہوں اسلئے کہ ممکن ہے کہ مادہ کی حیثیت ایک محل با موقع کی ہو،

ف۔ معاذ اللہ! آپ کتنی باتیں بدل چکے ہیں، مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہیں کرنا چاہتے قواعد مناظرہ کے رُوسے مجھے پورا حق حاصل ہے کہ آپ پر سخت گرفت کروں، لیکن خیر میں نہیں

چاہتا ہوں صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ جب آپ مادہ کا علت ہونا تسلیم کر چکے تو اس سے انکی مراد کیا ہے، کہ وہ موقع ہے، اور پھر موقع کا مفہوم سمجھانیکے بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو موقع تصورات تسلیم کرنے کی دلیل کیا ہے؟

۱۔ آپ کے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہے کہ موقع سے میری مراد ایک بے شعور و غیر فعال ہستی ہے، جسکی موجودگی میں خدا ہمارے نفوس میں تصورات کو خلق کرتا ہے،

ف۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

۱۔ ماہیت کا مجھے علم نہیں،

ف۔ اچھا اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجئے، یعنی اس مجہول لماہیت، بے شعور و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہے؟

۱۔ جب ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ تصورات ہمارے ذہن میں ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں تو قدرۃ خیال پیدا ہوتا ہے کہ انکی آفرینش کے کچھ عین و مرتب مواقع ہیں،

ف۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہے جو انہیں ان مواقع پر خلق کرتا ہے،

۱۔ جی۔

ف۔ تو یہ چیزیں جو خدا کے سامنے موجود ہیں، خدا انکا ادراک بھی کرتا ہوگا،

۱۔ ظاہر ہے، اور نہ وہ اس کے لئے محل فعل ہی کیوں ہوں،

ف۔ اس قول پر اور بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان سے قطع نظر کر کے کیا سلسلہ تصورات کی ترتیب و خوش فطرتی کو حل کر نیکی لئے محض ذات باری کی حکمت بالغہ و صنعت کاملہ انکا فی ہے؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہیں آتی کہ وہ

جب عمل کا ارادہ کرتا ہے تو ایک بے شور ہستی اسے متاثر کرتی اور اسے خوش سلیقگی سکھاتی ہے؛ اور پھر اگر آپ کے مرغومات تسلیم بھی کر لے جائیں، تو حاصل؟ یہ سمجھنا پھر بھی دستار رہیگا کہ جو چیزیں ذات باری کے ادراک میں آچکی ہیں، بلکہ اس کے لئے مواقع تکوین تصورات کا کام دیکھی ہیں، کیونکہ انہیں بالکل مستقل و قائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جاسکتا ہے،

۱۔ ان یہ اب تو موقع کی تاویل بھی مہمل معلوم ہوتی ہے، میں اعتراف کرتا ہوں کہ اب کوئی جواب میرے خیال میں نہیں آتا،

ف۔ اب آپ کو خود یہ نظر آگیا ہوگا کہ وجود مادہ کی اتنی مختلف تعبیریں کر کے آپ ایسی شے کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جسکی بابت نہ یہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہے؟ نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

۱۔ میں اتنا ضرور کہوں گا کہ مجھے خود اب اپنے گزشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہیں، تاہم یہ یقین زائل نہیں ہوا ہے کہ مادہ کا وجود ہے ضرور،

ف۔ اگر مادہ موجود ہے تو آپ کو اس کا علم کیونکر ہے؟ ظاہر ہے کہ وہی طرح ہو سکتا ہے براہ راست یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہے تو فرمائیے کہ حواس میں سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور اگر بالواسطہ تو کس استدلال کی بنیاد پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم و ادراک سے متعلق تھے، اب رہا مادہ تو بذات خود تو فرمائیے کہ وہ کیا ہے؟ کوئی قابل ادراک شے ہے، جوہر ہے، علت ہے، آلہ ہے، یا موقع ہے؟ آپ ان میں سے ہر شے اختیار کر چکے ہیں، اور ہر شے کا بطلان کر چکے ہیں، جسے خود آپ بھی تسلیم کر چکے ہیں، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن میں آئی ہو تو میں اسے بھی بخوشی سننے کے لئے تیار ہوں،

۱۔ مجھے ان شقوں کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کچھ چکا، اب نہیں جانتا اور کیا کہوں،

ف۔ لیکن بالاینہم مادہ کے وجود سے انکار کر نیکو اب بھی دل نہیں چاہتا، دیکھئے میں اسکی ایک آسان تدبیر بیان کرتا ہوں، یہ مان لیجئے کہ مادہ کا وجود ہے، مگر یہ فرمائیے کہ آپ کو اس کا علم کیونکر ہوتا ہے؟

اور اگر نہیں موجود ہے تو بھی یہ دیکھئے کہ آپ کے تمام تصورات بدستور قائم رہتے ہیں یا نہیں؟ یعنی اسکا وجود نہ فرض کرنے سے آپ کے تصورات متعلقہ کائنات میں کوئی تغیر تو نہیں ہوتا؟

۱۔ یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہے کہ مادہ اگر نہیں ہے تو بھی ہمارے مدركات و تصورات بدستور ہی رہیں گے جو اس وقت ہیں، یہ بھی میرے سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مادہ ہے تو میں صمکا اور اک

کیونکر ہوتا ہے؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جاتعبیرات مادہ کی جو تردید کی میں اسکا بھی قائل ہو گیا، لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہیں زائل ہوتا کہ کسی ایسی شے کا وجود ہے ضرور، گواہی ماہیت میں نہ بیان کر سکوں،

ف۔ خیر تو میرا سوال نہیں ہے کہ آپ ایک نامعلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع و مانع تعریف میرے سامنے پیش کریں، میرا سوال صرف اس قدر ہے کہ اگر وہ جوہر ہے تو کیا کسی جوہر کا

اعراض و صفات سے معری ہونا ممکن ہے، اور اگر اس میں اعراض و صفات ہیں تو ارشاد ہو کہ کیا کیا ہیں؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہو کہ مادہ انکا حامل ہے؟

۱۔ ان پہلوؤں پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہے، اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہیں رہی، آپ کے مزید استفسارات کے جواب میں میری گزارش ہے کہ اب میں مادہ کو نہ جوہر سمجھتا ہوں نہ عرض، نہ ہی ذی شور، نہ ذی امتداد، نہ علت نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب الگ ایک مجہول الماہیت شے سمجھتا ہوں،

ف۔ تو گویا اب آپ مادہ کو ہستی محض کا مرادف قرار دے رہے ہیں،

۱۔ صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض و صفات سے پاک ہے،

ف۔ اس نامعلوم الماہیت مادہ کا وجود ہے کس مقام پر؟

۱۔ کیا خوب! آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہیں، یعنی اگر میں کہ دوں کہ فضا میں ہے تو آپ

فرا یہ ثابت کر دینگے کہ اسکا وجود محض ذہنی ہے، کیونکہ مکان و فضا کا وجود محض ذہنی ہونا مسلم ہو چکا ہے، لیکن مجھے اپنی نادانیت کے اظہار میں کوئی باک نہیں، میں صاف صاف کہتا ہوں مجھے اسکی مقامیت کی کوئی خبر نہیں، صرف اتنا جانتا ہوں کہ فضا میں موجود نہیں ہو سکتا، آپ کے یہی منصفی جواب کافی ہے، اور آئندہ مادہ سے متعلق آپکے ہر سوال کا جواب سبلی ہوگا،

ف۔ اچھا آپ اسکی جگہ نہیں بتاتے ہیں نہ سہی، یہ تو فرمائیے کہ اسکی موجودگی کی شکل کیا ہے، اور اسکے وجود سے مراد کیا ہے؟

۱۔ وہ نہ ذی شعور ہے نہ فعال، نہ مدبر ہے نہ مدبرک،

ف۔ آخر اس میں کوئی بھی صفت ایجابی ہے؟

۱۔ کامل غور کے بعد میں کہہ سکتا ہوں کہ میرے علم میں اس میں کوئی صفت ایجابی نہیں مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار میں ذرا شرم نہیں، میں مطلق نہیں جانتا کہ اسکے وجود سے کیا مراد ہے اور اسکے وجود کی کیا شکل ہے،

ف۔ خیر آپ اپنی اسی روش پر قائم رہیے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتائیے کہ آپ ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن میں پیدا کر سکتے ہیں یعنی ایسی ہستی جو تمام مادی جسم و ذی شعور ہستیوں سے بالکل الگ ہو،

۱۔ (ذرا توقف کے بعد) نہیں، مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ہستی محض کا کوئی تصور میرے ذہن میں نہیں پیدا ہو سکتا، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستی مطلق کا ہو سکتا ہے، لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہیں ہو سکتا، میں اپنے منصفی جوابات کے پرمصلحت اصول پر قائم ہوں، اور صاف کہتا ہوں کہ مادہ سے متعلق مجھے نہ اسکی کمان سے واقفیت ہے نہ کیونکر ہے، نہ کیا ہے، نہ کمی اور شے سے ہے،

ف۔ مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہیں تو آپکے ذہن میں اسکا کوئی تصور نہیں ہوتا۔ مطلق نہیں،

ف۔ تو گویا آپکی ساری تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی بنا پر مدرکات کا وجود ناجائز قرار پایا، پھر انہیں اصل ٹھہرایا گیا، اسکے بعد علت، پھر آگہ، بعد ازاں موقع، یہاں تک کہ آخر میں ہستی مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کی مرادف نکلی، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی زب سے لاشے کا مرادف ثابت ہوا، میں نے آپکی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہیں بیان کیا؟

۱۔ جو کچھ بھی ہو، میں اس پر قائم ہوں کہ کسی شے کا تصور میں نہ آ سکتا اسکی دلیل نہیں ہو سکتی۔ شے موجود بھی نہیں ہے،

ف۔ آپ کا قول اس حد تک تو بالکل درست ہے کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک میں نہ آئے، لیکن اسکی علت، معلول، یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمیں اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم میں نہیں آئی ہے، ہٹ دھرمی ہے، یہاں تک میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہیں، جسکا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہے، نہ فعل سے جو ہمارے ادراک میں بلا واسطہ و بالواسطہ کسی طرح نہیں آتی، جو نہ مدبر ہے نہ مدبرک نہ روح، نہ تصور، اور جسکا صاف و واضح کیا معنی، کوئی دہندہ لاسا تصور بھی ذہن میں نہیں پیدا ہوتا، تو اس سے یہی نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ شے موجود نہیں، بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہیں جسکا کوئی شے نہیں، ایک ایسا لفظ استعمال کر رہے ہیں، جسکا نہ کوئی معنی ہے، اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ محض لفظی گیر کہہ دینا کس سلوک کا مستحق ہے،

۱۔ صاف بات یہ ہے کہ گو آپکے دلائل ناقابل تردید ہیں، تاہم ان سے میرے دل پر وہ

انہن پر جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لئے ضروری ہے، میرے دل میں اب بھی اس نامعلوم الحال شے مادہ کا خیال موجود ہے،

ف۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لئے کسی حقیقت کا محض مسئلہ ہونا کافی نہیں بلکہ ایک اور تے کا شمول بھی ضروری ہے، کوئی شے کتنے ہی تیز و صاف روشنی میں رکھی ہوئی لیکن اگر بصارت میں نقص ہے، یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہے تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہیں آسکتی، یہی حال ذہن بشری کا ہے، کسی حقیقت کے ثبوت میں کتنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل و ثبوت موجود ہوں، لیکن اگر دل میں پہلے سے اسکے خلاف تعصب موجود ہے تو کیا اسے طبیعت قبول کرے گی؟ ہنن اسکے لئے ضرورت ہے دقت اور محنت کی، یعنی اسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے، اور طبیعت کو مختلف طریقوں پر اسے قبول کرنے کیلئے آمادہ کیا جاتا رہے، تب کہیں جا کر ذہن میں ایسی نامائوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہے، میں بار بار کہہ چکا ہوں، مگر ایک بار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں جسے متعلق نہ آکھو یہ علم ہے کہ وہ کیا ہے، کیونکر ہے؟ اور کس غرض کے لئے ہے، آپ حدود سے بہت تجاوز ہو رہے ہیں، ایسے ہلے دعویٰ کی نظیر کسی علم کسی فن، کسی شعبہ حیات میں مل سکتی ہے؟ ایسے ہلے دعویٰ کو عامی سے عامی بھی تسلیم کر سکتا ہے؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائیں کہ مادہ کا وجود بہر حال ہے، خواہ اسکے مفہوم اور اسکی نوعیت وجود سے ہمیں واقفیت نہ ہو، لیکن مجھے اس پر اسلئے اور زیادہ حیرت ہے کہ آپ بالکل بلاوجہ اسپر اڑے ہوئے ہیں، یعنی دنیا کی کسی شے کا وجود، یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہیں، یا آپ کے خیال میں اگر کوئی بات ایسی ہو تو اسے بھی کہہ ڈالیے،

۱۔ یہ تو ہے خود حقیقت اشیا، باطل ہوئی جاتی ہے، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کر لیا جائے

اب اس سے بڑھ کر آپ کیا چاہتے ہیں؟

ن۔ حقیقت اشیا، باطل ہوئی جاتی ہے، خوب! مگر یہ کونسی اشیا ہیں، مدر کہ یا منصورہ؟

۱۔ اشیا مدر کہ،

ن۔ مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستانہ،

۱۔ ہاں، یہ یا کوئی سی بھی شے جو اس سے محسوس ہو سکے،

ن۔ خیر اسی معین مثال کو لیجئے، کیا یہ امور مجھے اسکی حقیقت کا یقین دلانے کے لئے کافی نہیں کہ میں اسے دیکھ رہا ہوں، چھو رہا ہوں اور پہنے ہوئے ہوں؟ اور اگر یہ کافی نہیں ہیں تو یہ فرمائیے کہ اس مرنی شے کی حقیقت کے یقین میں مجھے یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہے کہ ایک شے جو میرے لئے ناقابل مشاہدہ ہی ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (ایسی مقام پر نہیں) موجود ہے؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہے، مجھے اس شے کی حقیقت تسلیم کرنے میں کیونکر مدد مل سکتی ہے، جو اسوقت واقعہ میں مس کر رہا ہوں؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہے، کیونکر ایک قطعاً ناقابل ادراک شے کا فرضی وجود، ایک واقعی مدر کہ شے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے میں معین ہو سکتا ہے؟ بس اب مجھے یہ سمجھا دیجئے تو میں آپکا قائل ہو جاؤں،

۱۔ میں اتنا ماننے کے لئے تواب تیار ہو گیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہے لیکن ابھی اسکے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریح ثبوت مجھے نہیں ملا،

ن۔ اگر کسی شے کا امکان محض اسکے وجود کی کافی دلیل ہی تو کوہ زرد و سطر کا وجود بھی واقعی ہے

۱۔ یہ سچ ہے تاہم آپ کو اسکے امکان سے تو انکار نہیں، اور جو شے خارج از امکان نہیں

۱۔ ایک سوہوم جانور،

ممکن ہے کہ اسکا وجود واقعی بھی ہو،

ف۔ میں تو اس کے امکان کا بھی منکر ہوں، اور میرا خیال ہے کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے روتے اس کے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہیں، عام طور پر مادہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، تشکیلی، و حرکت پذیر جو ہر موجود فی الخارج ہے اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہیں کر چکے ہیں؟

۱۔ ہاں یہ تو میں تسلیم کر چکا ہوں، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے،

ف۔ لیکن کیا عرف عام میں اس کے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہے؟ اور اگر اس معنی میں جو مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اس کے ہر معنی میں ثابت ہو جائیگا، اس کے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی لیا کرے تو اس سے استدلال کرنا ممکن کیونکر ہے؟

۱۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہیں کرتے، انہیں عوام سے زیادہ اپنے الفاظ میں محتاط ہونا چاہیئے،

ف۔ لیکن مادہ کے یہی معنی خود فلسفیوں کی اصطلاح میں بھی مسلم ہیں، اور اس قطع نظر کو کہ آپ تو دوران گفتگو میں اس کے متعدد معانی لے چکے ہیں، اور جب جو معنی اختیار کرتے ہیں آپ کو سہولت نظر آئی، آپ نے اصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بلا تامل انہیں اختیار کر لیا ہے، بلکہ بحث میں اس قدر طوالت بھی صرف اسی لئے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے، اور اس سے بڑھ کر اس کے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جتنے معانی آپ کے یا کسی کے دماغ میں پیدا ہو سکتے ہیں وہ سب فرداً فرداً ناممکن ثابت ہو سکتے ہیں۔ لیکن میں نے سب آخر میں اس کے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لئے تھے، اس کے لحاظ سے اس کے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہیں ہوا،

پاٹلی پتر (پٹنہ) کے کھنڈر

اور

قدیم ہندوؤں کے تمدن پر پارسیوں کا اثر

(۲)

تخلص: مرزا احسان احمد بنی۔ اے

(ب) پاٹلی پتر کے مستقر کی تعیین

پٹنی | قدما میں پٹنی پہلا شخص تھا جس نے گنگا اور جمنہ کے سنگم سے ۴۲ میل کے فاصلہ پر ایک خاص مقام کو پہلی بھوتری قرار دیا، وہ لکھتا ہے کہ تمام ہندوستان میں سب سے زیادہ مشہور و صاحب اقتدار قوم پر سائی ہیں جو ایک نہایت وسیع اور زرخیز شہر میں آباد ہیں جو پہلی بھوتری کے نام سے مشہور ہے، اس بنا پر چند مصنفین نے خود باشندوں اور نیز اس نام حصہ کو جو گنگا اور اندس کے درمیان واقع ہے، پہلی بھوتری کے نام سے منسوب کیا ہے، علامے یورپ نے اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں اس مسئلہ کے متعلق کوشش شروع کی،

ڈی اینولی | سب سے پہلے جس نے اس میدان میں قدم رکھا وہ فرانس کا مشہور جغرافیہ دان ڈی اینولی تھا، جس نے ابرینیو بوس کو غلطی سے جمنہ سمجھ کر ٹپالی پتر کو ہلباس (الہ آباد) سے

۱۸۹۷-۱۹۰۲ء میں سکون کا قدیم نام ہے

کے قریب جگہ دی، اس غلط فہمی کی وجہ یہ تھی کہ اس نے پرسیائی اور پرتگیزی کو کیسان سمجھا
 ریل ۱۸۳۷-۱۸۳۸ | ریل جو انگلستان کا مشہور ترین جغرافیہ دان گذرا ہے، پہلا شخص تھا جس نے
 جدید ٹپنہ کو قدیم پٹالی پتر کا مستقر قرار دیا، پہلے اس کا خیال تھا کہ قنوج قدیم پٹالی پتر تھا لیکن
 فوراً اس کو اپنی غلطی محسوس ہو گئی، چنانچہ کتاب ہے "مقامی تحقیقات سے اس امر کا پتہ چلا
 کہ ٹپنہ کے مقام پر یا اسکے قریب ایک بہت بڑا شہر موجود تھا جس کا نام ٹپل ٹپھر تھا، اور
 دریائے سون جو اس وقت ٹپنہ سے ۲۲ میل کے فاصلہ پر گنگا سے ملتا ہے، کسی زمانہ
 ٹپل ٹپھر کی دیوار کے نیچے آکر ملتا تھا، یہ نام پہلی بھو تر کے نام سے اس قدر مشابہ ہے
 اور اس کی تائید میں اس قدر قطعی ثبوت موجود ہیں کہ قنوج کے متعلق میرا خیال بے شبہ
 غلط تھا، اور ٹپنہ نے جس پہلی بھو تر کا نشان دیا ہے وہ حقیقت میں ہی ٹپنہ ہے۔"

ٹپس پیٹ | ٹپس پیٹ ریل کی رائے سے اتفاق کرتا ہوا لکھتا ہے کہ "مسٹر ریل نے
 ۱۷۹۸-۱۷۹۹ | نہایت صحیح طور پر پٹالی پتر کے مستقر کی تعیین کی ہے، اور ان کا یہ خیال
 کہ سون پہلے اس کی دیوار کے قریب سے بہتا تھا اور پہلی بھو تر دونوں دریاؤں کے سنگم
 پر واقع تھا، بلا دلیل اور بے بنیاد نہیں ہے،

کرنل دلفورڈ | اول اول ۱۷۹۸ء میں کرنل دلفورڈ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ پہلی بھو تر
 اور راجگڑھ میں جو پہلے دارالسلطنت تھا، کوئی فرق نہیں ہے، لکھتا ہے کہ "ایک شخص
 بالارام نے اس کو از سر نو بتا کر اپنے ایک لڑکے کے رہنے کیلئے مخصوص کر دیا، اسکے لڑکے
 عموماً بالی پتر کہے جاتے ہیں یعنی بالا کے لڑکے، اس لحاظ سے اس کا نام بالی پتر مشہور
 ہو گیا، کیونکہ وہاں بالا کا لڑکا رہتا تھا، بالی پتر سے یونانیوں نے پالی پتر اور بالی پتر

لے آباد دوسرا نام ہے،

۱۸۳۷ء میں رلفورڈ نے یہ خیال قائم کیا کہ پہلی بھو تر اور پٹالی پتر دو مختلف مقامات
 تھے، چنانچہ کتاب ہے کہ پہلی بھو تر اور پٹالی پتر (جواب ٹپنہ ہے) یہ دونوں شہر بالکل
 لندن اور ورسٹسٹر کی طرح ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔

۱۸۱۵ء میں کرنل ڈبلو فرینکلن نے بھاگلپور کو پٹالی پتر قرار دیا، چنانچہ
 ۱۸۱۵ء میں کرنل ڈبلو فرینکلن نے بھاگلپور کو پٹالی پتر قرار دیا، چنانچہ
 لکھتا ہے کہ "شہر کے گرد و نواح میں اور ایک حد تک اس حصہ میں

جو سکندر اعظم کے حملہ سے قبل پرسیائی سلطنت کے نام سے مشہور تھا جو پارٹیان
 واقع ہیں، اگر ان کی شہادت اور نیز مقامی تاریخی اور دایتی واقعات پر غور کیا جائے
 تو میرے نزدیک قدرتی طور پر یہ نہایت صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ بجائے راج محل
 ٹپنہ، قنوج یا آکھ آباد کے بھاگلپور کو پہلی بھو تر قرار دیا جائے۔"

۱۸۱۵ء میں ڈاکٹر کینن ہملٹن نے ٹپنہ کے قریب کسی پریسٹ سے کچھ معلومات
 ہم پہنچائیں جن سے ریل کی تحقیقات کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی پریسٹوں کے
 زبانی ردائیتوں کے مطابق اس مقام کا قدیم نام پٹالی پتر تھا،

اس کے بعد دو چینی سیاحون یعنی فاہین اور ہوئن سیانگ کے سفر نامے دستیاب
 ہوئے، پٹالی پتر کے متعلق انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے ریل اور کینن ہملٹن کی
 رائے کی تصدیق ہوتی ہے یعنی ٹپنہ قدیم پاٹلی پتر تھا، اگرچہ شہر کی ہیئت بہت
 زیادہ بدل گئی ہے، تاہم چینی سیاحون نے اکثر جو جغرافیائی خصوصیات بتائی ہیں
 ان سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے،

ان (ان عمارتوں کی تعیین و انکشافات اثریہ کا بیان جب کا ذکر چینی سیاحون نے کیا ہے،
 پٹالی پتر کے مستقر کی تعیین کے بعد دوسرا سوال ان قدیم مورخین عمارتوں کا تعیین

ڈاکٹر اسپونر کی تحقیقات کا بیان

ڈاکٹر اسپونر نے ۶ جنوری ۱۹۱۳ء کو بمقام کمرہ رانی تحقیقات شروع کی جہاں چوبیس برس قبل کرنل ویڈل نے اشوکہ کے ایک ستون کے کچھ آثار دریافت کئے تھے، علاوہ اس کے ابتدائی مہائنہ میں کمرہ کے قریب ایک میدان میں ویڈل کو کچھ چکنے پتھر کے اجڑے تھے جسے متعلق اسکا خیال تھا کہ وہ اشوکہ کے مورین ستونوں کے اجڑے تھے، لیکن ڈاکٹر اسپونر خیال ہے کہ یہ چکنے پتھر اشوکہ کے مینار کے نہیں بلکہ ایک مورین عمارت کے تھے جو ایک نہایت وسیع ستون دار دالان تھی، جسکے زیادہ پائدار حصے زمین کی نرمی کی وجہ سے نیچے دب گئے تھے، اور لکڑی کے حصے یعنی چھت، فرش وغیرہ آگ سے جل گئے تھے، جیسا کہ راکھ کے ڈھیر سے ظاہر ہے، چونکہ موجودہ حالت میں ایک ستون دار دالان کے وجود کے متعلق محسوس شہادتیں بہت کم مل سکتی ہیں، اسلئے ڈاکٹر اسپونر نے اپنی تحقیقات کی بنیاد طبقات الارض پر رکھی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "مورین ہال کی اصلی ہیئت تقریباً برباد ہو گئی ہے، اسلئے خود زمین کے طبقات کی طرف ہلکواپنی تحقیقات رجوع کرنی پڑی ہیں" ڈاکٹر اسپونر نے ستونوں کی نو قطارین دریافت کی ہیں، اور ایک دسویں قطار کی بھی امید رکھتے ہیں، ہر قطار میں دس ستون ہیں، لیکن تمام ستون مٹ گئے ہیں، محض ایک ستون باقی رہ گیا ہے، جس سے کل عمارت کی طرز ساخت کا پتہ ملتا ہے، غرض مختلف شہادتوں سے جو کچھ دریافت ہوا ہے وہ حسب ذیل ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ مسیح سے تین سو برس قبل کسی زمانہ میں مورین۔
فائدان کے کسی بادشاہ نے کمرہ میں متعدد عمارتیں تعمیر کرائی تھیں، جن میں ایک یہ ہے۔
ستونوں کی دالان، بھی تھی، یہ عمارت طرز ساخت وغیرہ کے لحاظ سے ہندوستان

کرناتھا جکا قدیم چینی سیاحون نے تذکرہ کیا ہے، کرنل ویڈل نے ان تحقیقات کو نہایت دلچسپ اور مختصر طور پر بیان کیا ہے،

تقریباً ۱۴۵ء میں مشر ریور شانے یہ دریافت کیا کہ ٹپنہ کے قریب جو ٹیلے پانچ پہاڑی کے نام سے مشہور ہیں، وہ پٹالی پتر کے اتھکامی میناروں کے کھنڈے تھے، اس وقت محکمہ علم الآثار کی عام رائے یہ تھی کہ اگرچہ قدیم پٹالی پتر جدید ٹپنہ کے بالکل قریب واقع تھا، لیکن قدیم شہر کے نشانات بالکل موجود نہ تھے،

۱۴۵ء میں ٹپنہ کے کسی حصہ میں ایک تالاب کھودتے ہوئے، ایک لمبی دیوار کے کچھ آثار دریافت ہوئے تھے، جنکا تذکرہ مشر کرنل ویڈل نے اپنی کتاب "قدیم ہندوستان" میں کیا ہے،

۱۴۵ء میں جنرل کننگم نے اپنے محکمہ علم الآثار کی عام رائے سے اختلاف کرتے ہوئے، اس امر کا اعلان کیا کہ پانچ پہاڑی اور چھوٹی مین ابھی تک قدیم شہر کے آثار موجود ہیں، اور ان دو مقام کے درمیان میں اشوکہ کے قدیم محل وغیرہ واقع تھے، لیکن باوجود اس اعلان کے وہی عام رائے جسکا ذکر اوپر گذر چکا ہے قائم رہی،

لیکن ۱۹۰۲ء میں کرنل ویڈل نے چینی سیاحون کے بیانات کے مدد سے تحقیقات کر کے کننگم کے رائے کی تائید کی، کہ پٹالی پتر کے اکثر نشانات باقی ہیں، علاوہ اسکے اس نے قدیم شہر کی اکثر عمارتوں کے نشانات وغیرہ بھی دریافت کئے، مشر بی۔ سی، مگر جی نے بھی چند ابتدائی تحقیقات کی تھیں،

۱۹۰۲ء مثلاً: اب کا محل، اشوکہ کا محل وغیرہ وغیرہ

نمون اثر ہوگی،

ڈاکٹر اسپونر کی اس تحقیقات پر انکی اہلیہ نے دراکے تخت کا تذکرہ کیا، چنانچہ ڈاکٹر اسپونر نے اپنی "عمارت" سے اسکا مقابلہ کیا، اور دونوں میں بہت سے وجوہ تشابہ نظر آئے جنہیں خاص یہ ہیں

(۱) ایک مربع ہال تھا، جس میں دس ستونوں کی دس قطاریں تھیں جنکا درمیانی فصل یکساں تھا،

(۲) دونوں عمارتوں کا رخ مشرق کی طرف تھا، جیسا کہ "مشرق" میں عام قاعدہ ہے،

(۳) باقی ماندہ ستون پر جو نقش و نگار ہیں وہ پرسی پالس کے ستونوں سے مشابہ ہیں،

(۴) دونوں عمارتوں کے ستونوں کا درمیانی فصل مستقل تھا یعنی پرسی پالس کے

ستونوں کا فصل دس ایرانی کیوبٹ تھا اور مورین عمارت کا دس ہندوستانی کیوبٹ

(۵) مورین عمارت میں دو ستونوں کے درمیانی فصل کا انداز گو پرسی پالس سے بالکل

مشابہ نہ تھا، لیکن نمونہ وہی تھا، ان وجوہ تشابہ کی بنا پر ڈاکٹر اسپونر نے اپنی تحقیقات

کے لئے ایک علمی اصول قائم کر لیا یعنی پٹالی پتر کی عمارت کی بنیاد پرسی پالس کی

عمارت کے نمونہ پر رکھی گئی تھی،

(۶) دوسرا خیال جو ڈاکٹر اسپونر کے دل میں پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اگر یہ عمارت

پرسی پالس کے نمونہ پر بنی تھی، تو اور عمارتیں بھی داراکے محل کی طرح اس سے ضرور

متعلق رہی ہوگی، چنانچہ لارڈ کرزن نے اپنی کتاب میں پرسی پالس کے محل کا جو

نقشہ دیا ہے، اسکو مد نظر رکھتے ہوئے ڈاکٹر اسپونر نے تحقیقات کی تو فوراً یہ معلوم

اور قدیم عمارتوں سے بالکل مختلف تھی، اسکا بالائی حصہ سال کی لکڑی کا تھا، صدیوں تک یہ عمارت زیر استعمال رہی، پانچویں صدی عیسوی میں معلوم ہوتا ہے کہ اس عمارت میں آگ لگ گئی تھی، بہر حال ستونوں کے نیچے کچھ حصے کسی طرح آگ سے بچ گئے تھے، بعد کو معلوم ہوتا ہے کہ فرش وغیرہ کی مرمت کی گئی تھی، چنانچہ گیتا کے زمانہ میں مسیح سے آٹھ سو برس بعد یہ ویرانہ پھر آباد ہو گیا تھا، لیکن امتداد زمانہ سے ستونوں کے کچھ حصے اور عمارتوں کی دیواریں وغیرہ برباد ہو گئیں، اور یہ مقام پھر ویران ہو گیا، خاندان گیتا کے زوال کے بعد اسپر کوئی پھر غیر معمولی اضافہ نہیں ہوا،

قدیم ہندوستان میں اس قسم کی عمارت کوئی موجود نہ تھی، اگرچہ واقعہ ہے، تو قدر کی طور پر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ غیر ملک کے کسی خاص عمارت کے نمونہ پر ضرور بنی ہوگی،

کچھ عرصہ ہوا کہ سر جان مارشل نے سارنا تھ کی عمارتوں سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ

مورین عمارتوں پر پہنچی کاری وغیرہ غیر ملک کے معماروں نے کی تھی، چنانچہ ایک مدت

سے یہ معلوم ہے کہ اشوک کے تعلیمی مینار داراے ایران کے تعلیمی میناروں کے نمونہ

بنائے گئے تھے، اور اسکی عمارتوں کے منقوش نگاروں کا انداز پرسی پالس کے

نگاروں سے بہت زیادہ مشابہ تھا، اب چونکہ موجودہ عمارت کا انداز ہندوستان سے

بالکل مختلف ہے، اور اسکے ستونوں سے وہ لطافت ظاہر ہوتی ہے جو خاص ایران کا

حصہ تھا، اس بنا پر ڈاکٹر اسپونر کا خیال ہے کہ یہ عمارت طرز ساخت میں بھی ایران کی

لے ایشیائے کوچک میں یہ ایک مقام تھا جان دارا نے ایک ال بنایا تھا، مین ستون تھے،

اخبار و شیر

حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ

مذہب سعد نام، ابو عمرو کنیت، سید لاوس لقب، قبیلہ عبد اشہل سے ہیں، سلسلہ نسب یہ ہے
سعد بن معاذ بن نہمان بن امر القیس بن زید بن عبد الاشہل بن حشم بن حارث بن
خزرج بن بنت (عمرو) بن مالک بن اوس والدہ کا نام کبشہ بنت رافع تھا جو حضرت ابو سعید
خدری کی چچا زاد بہن تھیں، قبیلہ اشہل قبائل اوس میں شریف تر قبیلہ تھا، اور سیادت
مادہ اس میں ذات اعلیٰ آتی تھی، چنانچہ حضرت سعد کے تمام مورث اپنے اپنے زمانہ میں تاج
سیادت زیب فرق کیے تھے،

والد نے ایام جاہلیت ہی میں وفات پائی، والدہ موجود تھیں، ہجرت سے پیشتر ایمان
لایں اور حضرت سعد کے انتقال کے بعد بہت دنوں تک زندہ رہیں،

اسلام اگرچہ عقبہ اولیٰ میں شرب کی سرزمین پر خورشید اسلام کا پر توڑ چکا تھا، لیکن
حقیقی ضیاء گسری حضرت مصعب بن عمیر کی ذات سے وابستہ تھی، چنانچہ جب داعی
اسلام منکر مدینہ پہنچے تو جو کان اس صدا سے نا آشنا تھے، انکو بھی چاڑنا چارے سکے سننے کیلئے
تیار ہونا پڑا،

سعد بن معاذ ابھی حالت کفر میں تھے، انکو مصعب کی کامیابی پر سخت حیرت اور رنج
نوم کی بے وقوفی پر اٹھا اور جبہ کا حزن و ملال تھا،

ہو گیا کہ ہندوستانی محل کے متعلق اور بھی عمارتیں تھیں جو دارا کے محل کی طرح اصل عمارت سے
یکساں فاصلہ پر واقع تھیں، اس تحقیقات کی بنا ڈاکٹر اسپونر نے ذیل کے واقعات پر
رکھی ہے،

(۱) کئی مصنوعی پہاڑی ان ملی ہیں جو پرسی پالس کے متعلق عمارتوں کی طرح اصل محل سے
یکساں فاصلہ پر واقع تھیں،

(۲) یہ عمارتیں ایک بلند سطح پر واقع تھیں جو پرسی پالس کے مصنوعی چوڑے
سے مشابہ تھی،

(۳) معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں اس تمام بلند سطح کے چاروں طرف ایک
خندق تھی،

ان واقعات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ہندوستانی محل اور اسکے متعلق عمارتوں میں
بہت سی ایسی خصوصیتیں تھیں جو پرسی پالس اور اسکے متعلق عمارتوں میں مشترک
تھیں،

عمارۃ چین، ایران ڈاکٹر اسپونر کا بیان ہے کہ ملک کے اس حصہ میں چونکہ پتھر سانی سے
کی خصوصیت نہیں مل سکتا تھا، اسلئے لکڑی استعمال کی جاتی تھی، ایران اسکی ایک

دوسری وجہ بتاتا ہے کہ دریائے کنارے جو عمارتیں بنائی جاتی تھیں وہ تھوڑے
دنوں کے لیے بنائی جاتی تھیں، اسلئے لکڑی کی ہوتی تھیں، لیکن فرگوسن کا قول ہے

کہ یہ ایران کی خاص خصوصیت تھی جسکی ایشیا میں قدیم ترین مثال پرسی پالس کی محل ہے
اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ موزین محل کے معمار نے زیادہ تر لکڑی استعمال
کرنے میں ایرانی رسم کی خلاف ورزی نہیں کی،

لیکن تابہ کے ہاں ایک دن انیر بھی حضرت مصعب کو کامیابی حاصل ہوئی سعد بن زرارہ نے جبکہ مکان میں مصعب فرود کش تھے اُن سے کہا تھا کہ سعد بن معاذ مسلمان ہو جائے تو دو آدمی بھی کا فر نہ رہ سکیں گے اسلئے آپ کو اُنکے مسلمان کرنے کی فکر کرنی چاہیے سعد بن معاذ حضرت مصعب کے پاس آئے تو انھوں نے کہا کہ میں ایک بات کہنا چاہتا ہوں آپ بیٹھ کر سن لیجئے ماننے نہ ماننے کا آپ کو اختیار ہے سعد نے منظور کیا تو حضرت مصعب نے اسلام کی حقیقت بیان کی اور قرآن کی چند آیتیں پڑھیں، جبکو سکر سعد بن معاذ کلمہ شہادت پکار اُٹھے،

قبیلہ عبدالاشہل میں یہ خبر فوراً پھیل گئی، سعد گھر گئے تو خاندان والوں نے کہا کہ اب وہ چہرہ نہیں حضرت سعد نے کھڑے ہو کر پوچھا میں تم میں کس درجہ کا آدمی ہوں؟ سب نے کہا سردار اور اہل فضیلت فرمایا تم جب تک مسلمان نہ ہو گے میں تم سے بات چیت نہ کروں گا حضرت سعد کو اپنی قوم میں جو عزت حاصل تھی اسکا یا نہ ہو کہ شام ہونے سے قبل تمام قبیلہ مسلمان ہو گیا اور مدینہ کے در و دیوار تکبیر کے نعروں سے گونج اُٹھے،

اشاعت اسلام میں حضرت سعد کا یہ نہایت عظیم الشان کارنامہ ہے، صحابہ میں کوئی شخص اس فخر میں انکا حریف نہیں آنحضرت نے اسی بنا پر فرمایا ہے خیر دوسرا انصار بنو النجار ثعلبہ عبدالاشہل، یعنی انصار کے بہترین گھرانے بنو نجار کے ہیں اور انکے بعد عبدالاشہل کا درجہ ہے حضرت سعد اور انکے قبیلہ کا اسلام عقبہ اولیٰ اور عقبہ ثانیہ کے درمیان واقع ہے مسلمان ہو کر حضرت سعد نے حضرت مصعب کو سعد بن زرارہ کے مکان سے اپنے ہاں منتقل کر دیا،

غزوات اور دیگر حالات کچھ دنوں کے بعد عمرہ کی غرض سے مکہ روانہ ہوئے اور

سعد بن خلف کے مکان پر کہ مکہ کا مشہور رئیس اور انکا دوست تھا قیام کیا (امیہ مدینہ آتا تھا انکے ہاں ٹھہر کر آتا تھا) اور کہا کہ جو وقت حرم خالی ہو مجھے خبر کرنا چنانچہ دوپہر کے قریب اسکے ساتھ طواف کے لئے نکلے راستہ میں ابو جہل سے ملاقات ہوئی، پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ امیہ نے کہا سعد ابو جہل نے کہا تعجب ہے کہ تم صابیوں (بے دین) آنحضرت اور صحابہ (مراہین) کو پناہ دیکر اور انکے انصار بنکر مکہ میں نہایت اطمینان سے پھر رہے ہو، اگر انکے ساتھ نہ ہوتے تو تمہارا گھر بیچنا دشوار ہو جاتا حضرت سعد نے غضب آلود لہجہ میں جواب دیا تم مجھے رد کو پھر دیکھنا کیا ہوتا ہے؟ میں تمہارا مدینہ کا راستہ روک دوں گا، امیہ نے کہا سعد ابو جہل (ابو جہل) مکہ کا سوار ہے اسکے سامنے آؤ زہمت کرو حضرت سعد نے فرمایا چلو ہٹو، میں نے آنحضرت سے سنا ہے کہ مسلمان تم کو قتل کریں گے، بولا کیا مکہ میں اگر ماریں گے جواب دیا اسکی خبر نہیں ہے،

اس پیشنگوی کے پورا ہونے کا وقت غزوہ بدر تھا کفار قریش نے مدینہ پر حملہ کرنے کے لئے نہایت ساز و سامان تیار کیا ان کی تھیں، آنحضرت کو خبر ہوئی تو صحابہ سے مشورہ کیا حضرت سعد نے اٹھ کر کہا یا رسول اللہ ہم آپ پر ایمان لائے، رسالت کی، صدیق کی اس بات کا اقرار کیا کہ جو کچھ آپ لائے ہیں حق اور درست ہے سمع و طاعت آپ سے بیعت کی، پس جو ارادہ ہو کئے، اس ذات کی قسم جس نے آپ کو نبی بنا کر بھیجا اگر آپ سمندر میں کودنے کو کہیں تو ہم حاضر ہیں، ہمارا ایک آدمی بھی گھر میں نہ بیٹھے گا بلکہ لڑائی سے بالکل خوف نہیں اور انشاء اللہ میدان میں ہم صادق القول ثابت ہونگے، خدا ہماری طرف سے آگے نہ نکلیں ٹھنڈی کرے، آنحضرت اس تقریر کے

بہت خوش ہوئے، فوجوں کی ترتیب دقت آیا تو قبیلہ اوس کی جھٹ آنحضرتؐ نے ان کے حوالہ کیا، غزوہ احد میں انھوں نے رسول اللہ کے آستانہ پر پہرہ دیا تھا، کفار سے مقابلہ کے لیے رسول اللہ کے راعے تھے کہ مدینہ میں رہ کر کیا جائے، عبداللہ بن ابی ابن سلول کا بھی یہی خیال تھا، لیکن بعض نوجوان جنگ شوق شہادت دامن گیر تھا، باہر نکل کر لڑنے پر مصر ہوئے چونکہ کثرت راعے انھیں کو حاصل تھی اس بنا پر آنحضرتؐ نے انھیں کی تائید کی، اور ذرہ پہننے کو اندر تشریف لے گئے سعد بن معاذ اور اسید بن حضیر نے کہا، کہ تم لوگوں نے رسول اللہ کو باہر چلنے کے لیے مجبور کیا ہے، حالانکہ ان پر آسمان سوجھائی اسلئے مناسب یہ ہے کہ اپنی راعے واپس لے لو اور معاملہ کو بالکل آنحضرتؐ پر چھوڑ دو، آنحضرتؐ تلوار ڈال، اور ذرہ لگا کر نکلے تو تمام لوگوں کو ندامت ہوئی، عرض کیا کہ ہم کو حضور کی مخالفت منظور نہیں، جو حکم ہو بجالانے پر آمادہ ہیں، اشاد ہوا کہ اب کیا ہوتا ہے نبی جب ہتھیار پہن لیتا ہے تو جنگ کا فیصلہ کر کے اتار تا ہے عرض کوہ احد کے دامن میں لڑائی شروع ہوئی اسلامی لشکر پہلے فتح یاب تھا لیکن پھر تاب مقاومت نہ لاکر پیچھے ہٹا، اس وقت آنحضرتؐ سب سے زیادہ ثابت قدم تھے اور آپ کے ساتھ ۱۲ اصحابہ و اہل شجاعت میرے تھے انھیں میں حضرت سعد بن معاذ بھی تھے اس غزوہ میں ان کے بھائی عمر و شہید ہوئے،

معرکہ خندق میں کہ شہدائے ہوا آنحضرتؐ نے انصار سے مدینہ کے تنہائی بھل عینہ بن حصن بن بدر کو دینے کے لیے مشورہ کیا تھا، اس مشورہ میں سعد بن عبادہ کے ساتھ سعد بن معاذ بھی شریک تھے،

۱۔ طبقات ابن سعد ص ۲۶ جلد ۱۴م ۲۔ زندقانی صفحہ ۴۴ جلد ۲۴م ۳۔ طبقات صفحہ ۲۶ جلد ۲۴م ۴۔ ایضاً صفحہ ۵۲

لڑائی کا دقت آیا تو ذرہ پہننے اور کثرت میں حریص لیے میدان کو روانہ ہوئے بنو حارثہ نے قطعہ میں ان کی ہاں دوڑتے تھے اور حضرت عائشہ کے پاس بیٹھی تھیں، شعر پڑھتے ہوئے گزرے تو ان نے کہا، بیٹا تم پیچھے رہ گئے، جلدی جاؤ،

جس ہاتھ میں حربہ تھا وہ باہر نکلا ہوا تھا حضرت عائشہ نے کہا سعد کی مان بدیکھو ذرہ بہت چھوٹی ہو میدان میں پہنچے، تو حبان بن عبدمنات نے کہ عرقہ کا بیٹا تھا ہاتھ پر لیک تیر مارا جس ہت اندم کٹ گئی، اور نہایت جوش میں کہا، لو میں عرقہ کا بیٹا ہوں، آنحضرتؐ نے سنا تو فرمایا خدا اس کا چہرہ و رزخ میں عرق آلود کرے،

اس کے بعد مسجد نبوی میں ایک خیمہ لگایا، اور رفیدہ سلمیہ کو ان کی خدمت پر مامور کیا، حضرت سعد اسی خیمہ میں رہتے تھے، اور آنحضرتؐ روزانہ ان کی عیادت کو تشریف لاتے تھے، چونکہ زندگی سوا یوسی ہو چکی تھی، خدا سے دعا کی کہ قریش کی لڑائیاں باقی ہوں تو مجھے زندہ لے جھے، ٹرنے کی ٹہی تنہا ہو، کیونکہ انھوں نے تیرے رسول کو اذیت دی، تکذیب کی اور مکہ سے نکال دیا، اور اگر لڑائی بند ہوئی کہ وقت آگیا ہو تو اس زخم سے مجھے شہادت دے، اور نبی قرظیہ کے معامین میری آنکھیں ٹھنڈی کر، اس دعا کا دوسرا کلمہ مقبول ہوا چنانچہ جب بنو قرظیہ کو آنحضرتؐ نے طراد میں کرنا چاہا تو چونکہ وہ قبیلہ اوس کے حلیف تھے کہلا بھیجا کہ ہم سعد کا حکم مانیں گے، آنحضرتؐ نے حضرت سعد کو اطلاع کی وہ گدھے پر سوار ہو کر آئے، مسجد کے قریب پہنچے تو آنحضرتؐ نے انصار سے کہا کہ اپنے سردار کی تعظیم کے لیے اٹھو،

پھر سعد سے فرمایا، کہ یہ لوگ تمہارے حکم کے منتظر ہیں، عرض کی، تو میں حکم دیتا ہوں، کہ جو لوگ لڑنے والے ہیں قتل کئے جائیں اور لا غلام بنائی جائے، اور مال تقسیم کر دیا جائے،

۱۔ صحیح بخاری صفحہ ۵۹۱ جلد ۲ و دیگر کتب رجال ۲۔ ایضاً صفحہ ۵۹۱ جلد ۲ ۳۔ ایضاً

آنحضرت نے یہ فیصلہ سن کر کہا تم نے آسمانی حکم کی پیروی کی چنانچہ اسکے بموجب اپنے سامنے... آدمی قتل کرائیے،

وفات | اس واقعہ کے بعد کچھ دنوں تک زندہ رہے، آنحضرت نے خود زخم کو دافاج سے خون رک گیا لیکن اسکے عوض ہاتھ پھول گیا تھا، ایک دن زخم پھٹا اور اس روز سے خون جاری ہوا کہ مسجد سے گزر کر نبی غفار کے خیمہ تک پھونچا لوگوں کو بڑی تشویش ہوئی پوچھا کیسا معاملہ ہے؟ جواب ملا سعد کا زخم پھٹ گیا ہے آنحضرت کو اطلاع ہوئی تو گھبرا اٹھے اور کپڑا گھسیٹتے ہوئے مسجد آئے دیکھا تو حضرت سعد کا انتقال ہو چکا تھا، نقش کو اپنے آغوش میں لیکر بیٹھے خون برابر بہ رہا تھا لوگ اکڑ جمع ہونا شروع ہوئے حضرت ابو بکر آئے اور نقش کو دیکھ کر ایک چیخ ماری کہ اے انکی کمرؤٹ گئی، آنحضرت نے فرمایا ایسا نہ کہو، حضرت عمرؓ نے رو کر کہا انا للہ وانا الیہ راجعون خیمین کرام پڑا تھا، دکھیا مان یہ کہل کر رہی تھی،

ویل ام سعد سعدا + براۃ و منجد + ویل ام سعد سعدا + صرافۃ و جد +

آنحضرت نے فرمایا کہ اور رونے والیاں جھوٹ بولتی لیکن یہ سچ کہتی ہیں، جنازہ روانہ ہوا تو خود آنحضرت ساتھ ساتھ تھے، فرمایا کہ انکے جنازہ میں ستر ہزار فرشتے شریک ہیں، لاش بالکل ملکی ہو گئی تھی، منافقین نے مضحکہ کیا تو آنحضرت نے فرمایا کہ انکا جنازہ فرشتے اٹھائے تھے، دفن کر کے واپس ہوئے تو سرور کائنات نہایت غموم تھے ریش مبارک ہاتھ میں تھی اور اس پر مسلسل آنسو گر رہے تھے،

حضرت سعد کی وفات تاریخ اسلام کا غیر معمولی واقعہ ہے، انھوں نے اسلام کی خدمات انجام دی تھیں، جو مذہبی جوش انہیں موجود تھا اسکی بدولت وہ انصاف و عدل کے اکر مجھے داتے تھے، حضرت عائشہ کے معاملہ میں جب آنحضرت نے فرمایا

کہ اس دشمن خدا را بن ابی نے مجھے سخت تکلیف دی ہے، تم میں کوئی اس کا تدارک کر سکتا ہے؟ تو سب سے پہلے انھوں نے اٹھ کر کہا تھا کہ قبیلہ اوس کا آدمی ہو تو جھکو تبتلائے، میں ابھی گردن مارنے کا حکم دیتا ہوں،!

اسوقت اسی محب صادق اور عاشق جان نثار نے وفات پائی تھی، اس واقعہ کی اہمیت اس سے اور بڑھ جاتی ہے کہ فرشتے جنازہ میں موجود تھے، آنحضرت نے ارشاد فرمایا کہ انکی موت سے عرش مجید خیمین میں آگیا ہے!! ایک انصاری فخریہ کہتا ہے، وما اھتر عرش اللہ من موت ہالک سمعنا بہ الا سعد ابی عمرو!

کسی مرنے والے کی موت پر خدا کا عرش نہیں ہلا، مگر سعد ابن ابی عمرو کی موت پر!

علیہ علیہ یہ تھا، قد دراز، بدن دوھرا،

اولاد رو بیٹے تھے، عمر و عبد اللہ، دونوں صحابی اور بیت الرضوان میں شریک تھے،

فضل و کمال | جیسا کہ اوپر معلوم ہوا حضرت سعد کا انتقال اوائل اسلام میں ہوا تھا، آنحضرت کے فیض صحبت سے انھوں نے ہر س فائدہ اٹھایا اس عرصہ میں بت سی حدیثیں سنیں، لیکن چونکہ روایات کا سلسلہ آنحضرت کے بعد قائم ہوا، اسلئے انکی روایتیں اشاعت نہ پاسکیں،

صحیح بخاری میں عبد اللہ بن مسعود کی ایک روایت مذکور ہے جس میں انکے عمرہ کا ذکر آیا ہے، ایک حضرت اس کی حدیث ہے جس میں سعد بن زید کے احادیث قتل ہونے کا تذکرہ ہے،

نائب و اخلاق | اخلاقی حیثیت سے حضرت سعد بڑے درجہ کے انسان تھے،

صحیح بخاری صفحہ ۵۲۶ جلد ۱

بالتفیر والاشفا

تاریخ اخلاق یورپ

قدیم زمانہ میں تاریخ کا دائرہ صرف سلطنتوں کے انقلابات، اور اکابران قوم کے حالات زندگی تک محدود تھا، لیکن یورپ نے تمدن، تہذیب، معاشرت، اور علوم و فنون غرض کہ انسان کے دل و دماغ کے تمام نتائج کو شامل کر کے اس فن کو گونا گون مباحث سے بہرہ ور کر دیا،

کتاب زیر یورپ کی اس جدت طرازی کا ایک بہترین نمونہ ہے، یہ مسلم ہے کہ دنیا کی تمام چیزوں کی طرح انسان کی اخلاقی حالت میں بھی تغیرات و انقلابات ہوتے رہتے ہیں دنیا کی ہر چیز کی طرح بتدریج انکی نشوونما ہوتی ہے، اور جس طرح ہر ملک کی آب و ہوا و جغرافیہ حالات کی بنا پر اہمیت مختلف قسم کی زرعی و معدنی پیداوار ہوتی ہے، بعینہ اسی طرح ہر ملک اور ہر قوم کی اخلاقی حالت بھی مختلف ہوتی ہے، اسلئے دنیا کی تمام چیزوں کی طرح ارتقار اخلاق کی بھی تاریخ لکھی جاسکتی ہے، اور نہایت دلچسپی کے ساتھ لکھی جاسکتی ہے،

ایڈورڈ ہارٹ پول لیک (۱۸۳۸ تا ۱۹۰۳ء) برطانیہ کے مشہور فضلاء میں ایک خاص درجہ امتیاز رکھتا ہے، اس نے اپنی تمام زندگی تصنیف و تالیف میں گزاری، اور اپنی یادگارین ہزاروں صفحہ چھوڑ کر مر گیا، کتاب زیر یورپ اسی دریا کا ایک گوہر نایاب ہے، ہمیں اس نے سب سے پہلے اخلاق کی حقیقت پر نہایت تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، اور فلسفہ اخلاق کے متعلق حکماء قدیم و جدید نے جو مختلف نظریات قائم کئے ہیں انکو نہایت وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، مسلمانوں کو ناہے کہ انھوں نے حکماء یونان کے فلسفہ کے ایک ایک حرف کو

حضرت عائشہ فرماتی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بڑھ کر عبداللہ شہل کے تین آدمی تھے سعد بن معاذ، اسید بن خیسر، اور عباد بن بشر۔

وہ خود کہتے ہیں کہ یون تو میں ایک معمولی آدمی ہوں، لیکن تین چیزوں میں جس رتبہ تک پہنچنا چاہیے، پہنچ چکا ہوں، پہلی بات یہ ہے کہ رسول اللہ سے جو حد سنتا ہوں، اس کے منجانب اللہ ہونے کا یقین رکھتا ہوں، دوسرے نماز میں کسی طرف خیال نہیں کرتا، تیسرے جنازہ کے ساتھ رہتا ہوں تو منکر نکیر کے سوال کی منکر دامن گیر رہتی ہے،

سعد بن معاذ کہتے ہیں کہ یہ صفتیں پیغمبروں میں ہوتی ہیں! آنحضرت کو انکے اعمال پر جو اعتماد تھا، اس حدیث سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جہنم مردہ کو قبر کے دبائے کا ذکر آیا ہے، اس کا ایک فقرہ یہ بھی ہے کہ اگر قبر کی تنگی سے کوئی نجات پاسکتا تو سعد بن معاذ نجات پاتے!

ایک مرتبہ کسی نے حریر کا جبہ آنحضرت کے پاس بھیجا تھا، صحابہ اسکو چھوتے اور اسکی نرمی پر تعجب کرتے تھے، آنحضرت نے فرمایا کہ تمکو اسکی نرمی پر تعجب ہے، حالانکہ جنت میں سعد بن معاذ کے روال اس سے بھی زیادہ نرم ہیں،

سید انصاری

دارالمصنفین

اعظم گڑھ

عربی زبان میں منتقل کر لیا، لیکن اس کتاب کو پڑھکر معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا اسلام میں صرف ارسطو کی آواز باز گشت آرہی ہے، یونان میں اور جو حکما گزر رہے ہیں، ان کے فلسفہ کی طرف یا تو مسلمانوں نے سرے سے توجہ ہی نہیں کی، یا کی تو متاخرین نے اس سرمایہ کو بالکل برباد کر دیا، بہر حال اس کتاب کو پڑھکر ہم یونان کے دوسرے حکما کے نظریات و خیالات سے واقف ہو سکتے ہیں، اور ان نظریات کے تقابل سے ہم کو ارسطو کے خیالات پر تقریظ و تنقید کا موقع مل سکتا ہے،

اخلاق کی حقیقت پر بحث کرنے کے بعد مصنف نے روم کی اخلاقی حالت کی تاریخ لکھی ہے، اور اس کے تمام تغیرات و انقلابات، اور اسباب و علل کو نہایت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے، آج ملک کی اخلاقی حالت پر حکما کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، کیونکہ یہ لوگ جو نظریہ قائم کرتے ہیں، اس پر خود عامل نہیں ہوتے، لیکن قدیم زمانہ کی حالت بالکل اس سے مختلف تھی، قدیم زمانہ میں ہر فلسفی جو کچھ کہتا تھا وہی کرتا تھا، اس لئے جو لوگ اسکے پیرو تھے وہ بھی اسی سانچے میں ڈھل جاتے تھے، اور اس طرح رفتہ رفتہ تمام ملک اچھی کے رنگ میں رنگ جاتا تھا،

اس کتاب کے پڑھنے سے نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے کہ روم کی اخلاقی تاریخ کن کن حکما کے اخلاقی نظریات اور ان کی اخلاقی حالات سے متاثر رہی، اور حکما کا قوم میں کیا درجہ و اثر رہا، لیکن افسوس ہے کہ ایسی نادرا اور مفید کتاب آج تک ہمارے جدید گروہ کے طاق فیضان میں پڑی رہی، اور انگریزی لٹریچر کے کلید برداروں نے ناولوں کے ہزاروں ہفتی الٹ ڈالے لیکن اس دلچسپ کتاب کا ایک صفحہ بھی نہیں پڑھا، کیونکہ یہ کتاب کسی قدر دقیق مطالب پر مشتمل تھی، اور لائٹ لٹریچر کا خوشاملفظ اسپر صادق نہیں آ سکتا تھا، لیکن بخوشی

ہر دست مسٹر عبدالمجید بی۔ اے نے اپنی پوری جماعت کے سر سے یہ الزام اٹھا دیا ہے اور ان کی مساعی جیلہ کی بدولت اس کتاب کا نہایت مطلب خیر ترجمہ ہماری اردو زبان میں شائع ہو گیا ہے،

جو لوگ اہل قلم کی جلالت شان کا معیار صرف سیکڑوں کتابوں کی ورق گردانی، اور بکرت کتابوں کے حوالجات کو قرار دیتے ہیں وہ لوگ ترجمہ کے لفظ کو بے پروائی سے سُننے ہیں اور اس کو سیکڑوں بے وقعتی کے ساتھ پڑھتے ہیں، لیکن ہم خوش ہیں کہ مترجم نے اس قسم کے لوگوں کو قبول سے بے نیاز ہو کر ایک ایسی دلچسپ اور مفید کتاب کا ترجمہ کیا ہے، جس پر اس زمانہ کی سیکڑوں تصنیفات قربان ہیں،

یہ ترجمہ اگرچہ بہر حال ترجمہ ہے، تاہم عبارت کی دلاویزی، اور مطالب کی وضاحت کے لحاظ سے اس کو ترجمہ نہیں کہا جاسکتا، نہایت قدیم زمانہ سے ترجمہ کے دو طرز چلے آتے ہیں، ایک یہ کہ کتاب کو سامنے رکھ کر لفظ کے مقابل میں لفظ رکھتے جاتے ہیں اور اس کو لفظی ترجمہ کہتے ہیں دوسرا یہ کہ مصنف کے الفاظ کی پابندی نہیں کرتے، بلکہ مطالب کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیتے ہیں، پہلا طرز اگرچہ نہایت متدینانہ ہے، لیکن اس میں اکثر مطالب کی توضیح نہیں ہوتی، اور وہ الفاظ کے گورکھ حندے میں الجھ کے رہ جاتے ہیں، دوسرے طریقہ سے اگرچہ بعض اوقات مصنف کے خیالات کا ٹھیک نقشہ کاغذ پر نہیں آتا تاہم اہل مقصد نہایت وضاحت کے ساتھ نظر عام پر آ جاتا ہے، لائق مترجم نے یہ ترجمہ اسی دوسرے طریقہ کے مطابق کیا ہے، اس لئے اگر مختلف تصرفات کرنے پڑے ہیں، جن کو انھوں نے نہایت دیانت کے ساتھ کتاب کے شروع میں لکھ دیا ہے، لیکن اس طرز سے ترجمہ میں اس قدر وضاحت، سلاست اور روانی پیدا ہو گئی ہے کہ اس کو مشکل ترجمہ کہا جاسکتا ہے،

ادبیا

رباعیات وحید

مانا کہ گداہوں پر طلبگار نہیں
کچھ رد و قبول سے سروکار نہیں
منا ہے جودل سے اسے ملنا ہوں حید
کچھ فخر نہیں ننگ نہیں عار نہیں

یہ کسکی چمک ہی لعل میں گوہر میں
یہ کسکی ضیا ہی مہر میں اختر میں
یہ زہریلہ جسکی حقیقت نہ کھلی
اتک ہن میں آسمان چکر میں

کچھ فکر فضول، کچھ پریشانی ہے
دانائی کے ساتھ ساتھ نادانی ہے
دست پر ہار ہوں دل کو یہ سبق
دنیا ابدی نہ عمر طولانی ہے

عالم میں ہر ایک سمت چرچا کیا ہی
ہنگامہ ہی کیا شور یہ برپا کیا ہے
دیکھا ہے وہ محو تماشائے نکلا
اتک نہ کھلا یہ کہ تماشا کیا ہے

مقصود نہ ہاتھ آئیگا آسانی سے
تو باز نہ آگوشش مکانی سے
آنا دھوپ پہ رفتہ رفتہ اے دل
خود بینی و کبر سے تن آسانی سے

بہر حال مصنف کی عظمت، مترجم کی قابلیت، اور کتاب کی خوبی اس بات کی مقتضی ہے کہ اب ناولوں، اور خانہ جنگیوں کی تاریخ کو بند کر کے رکھ دیا جائے، اور اس قسم کی کتابوں کا نہایت دقت نظری کے ساتھ مطالعہ کیا جائے، اسلئے ہم ملک کے علمی طبقہ کی خوش قسمتی سمجھیں گے اگر انکے میز پر اس کتاب کی ایک خوشنما جلد بھی ہوگی، یہ کتاب انجمن ترقی اردو کے سلسلہ میں شائع ہوئی ہے، حجم ۳۹۲ صفحہ ہے لکھائی چھپائی عمدہ ہے، اور اخیر میں مصطلحات کی ایک فہرست بھی شامل کی گئی ہے پتہ: دفتر الناظر چوک، لکھنؤ، قیمت

عبدالسلام ندوی



مطبوعہ جدید

خضر خان دولرانی، سلسلہ کلام خسرو، جسکا ذکر گذشتہ پرچہ میں ہو چکا ہے، آج ہمارے سامنے اسکی دو کتابیں اور ہیں، خضر خان دولرانی اور آئینہ اسکندری، عاشقوں اور مشتوقوں کی فہرست میں اگرچہ قیس و فرہاد کی طرح خضر خان اور دولرانی کا نام نمایاں نہیں تاہم چونکہ ان دونوں نے ہندوستان میں عشق و عاشقی کا نام روشن کیا ہے، اسلئے ہندوستان کے باشندوں کو خاص طور پر اس کتاب کے ساتھ دلاویزی ہونی چاہیئے، اسکا مسودہ خاص خضر خان نے اپنے ہاتھ سے تیار کر کے خسرو کے حوالہ کیا تھا، خسرو نے اسی خیالی خاکہ میں رنگ آمیزی کر کے ایک تصویر کھڑی کر دی ہے، مولانا رشید احمد صاحب سالم انصاری نہایت قابلیت کے ساتھ اس کتاب کو ایڈٹ کیا ہے، اور مقدمہ میں تمام حقیقتوں سے کتاب کی خوبیوں کو نمایاں کیا ہے، اور ہم کھ سکے ہیں کہ نہ صرف مقدمہ نگاری بلکہ تصحیح و طریقہ تصحیح کے لحاظ سے بھی یہ مثنوی کسی یورپین محقق اڈیٹر کی محنت سے کسی حیثیت کم رتبہ نہیں ہے، ہم اس کامیابی پر مولانا رشید احمد صاحب کو مبارکباد دیتے ہیں، اسکے پڑھنے شاعرانہ چاشنی کے علاوہ ہندوستان کے تمدن، رسم و رواج، علوم و فنون، صنعت و حرفت کے متعلق بہت سی باتیں معلوم ہو سکتی ہیں، جنکے ساتھ ہندوستانینوں کو خاص طور پر دلچسپی ہونی چاہیئے،

آئینہ اسکندری، اس سلسلہ کی دوسری کتاب آئینہ اسکندری ہے، یہ مثنوی امیر خسرو نظامی کے سکندر نامہ کے جواب میں لکھی ہے، اس مثنوی کی تہذیب و تصحیح کی خدمت مولوی محمد سعید احمد صاحب فاروقی نے ادا کی ہے، ابتدائیں ایک مفصل مقدمہ بھی لکھا ہے

جہیں مختلف موقعوں پر آئینہ اسکندری کا نظامی کے سکندر نامہ سے مقابلہ کیا ہے، لیکن جو لوگ مثنوی مجنون لبیلے کے مقدمہ کو پڑھ چکے ہیں، اور جو لوگ دولرانی خضر خان کے مقدمہ کو پڑھیں گے انکو معلوم ہوگا کہ تنقید و تقریب کی حیثیت سے آئینہ اسکندری اپنے دونوں حریفوں سے بہت پیچھے ہے، اور اسکا اصل سبب یہ ہے کہ خود آئینہ اسکندری سکندر نامہ مقابلہ میں کم رتبہ ہے، اسلئے اسپر ایک بہتر مقدمہ لکھنا نظامی کا جواب لکھنا ہے، کاغذ اور لکھائی چھاپائی کے لحاظ سے تمام کتابوں کی حالت یکساں طور پر قابل تعریف ہے، انسٹیٹیوٹ پریس علیگڑھ سے شائع ہوئی ہیں، اور وہیں سے مل سکتی ہیں قیمت ہر مثنوی کی ۱۰ روپے، اور للٹہ بہ تفادات کاغذ و جلد ہے،

سلک مروارید، جناب بیہونہ سلطان شاہ بانو صاحبہ سلیم نواب زادہ میجر حاجی حمید اللہ خان صاحب بہادر نے ناموران اسلام کے اخلاقی واقعات کو ایک رشتہ میں گوندھ کر اسکا نام سلک مروارید رکھا ہے، پہلے لوگ لڑکوں کے بہلانے کے لئے جن و پری کے قصے کہاتے تھے، جس سے بچوں کو کوئی اخلاقی فائدہ نہیں پہنچتا تھا، بلکہ توہمات کو ترستی ہوئی لیکن اس کتاب میں جو قصص و حکایات جمع کئے گئے ہیں، اس سے ایک طرف تو لڑکوں کو اخلاقی سبق ملتا ہے، دوسری طرف تو بہات کا سد باب ہوتا ہے، ہم ارقمیت ہے اور غل السلطان بک ڈپو بھوپال سے مل سکتی ہے،

ذکر مبارک، یہ کتاب بھی سلیم صاحبہ موصوفہ کے رشتہات قلم کی تراوش ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات، غزوات، اور اخلاق و عادات کو نہایت اختصار کے ساتھ لکھا گیا ہے، اور ازواج مطہرات کے حالات بھی شامل کئے گئے ہیں، ہر قیمت ہے اور غل السلطان بک ڈپو سے مل سکتی ہے،

تاریخ ہند کی کہانیاں، چونکہ تاریخ بالخصوص اپنے ملک کی تاریخ ایک ایسی ضروری چیز ہے، جس سے بچوں کو بے نیازی ہنسن ہو سکتی، لیکن اسکے ساتھ تاریخی واقعات اس قدر خشک اور رد کھے پھیکے ہوتے ہیں کہ بچوں کو اُن سے دلآویزی ہنسن ہو سکتی، اسلئے بنت نصیر الدین حیدر تیموریہ نے اس کڑوی کیسلی دوا کو بچوں کے لئے اس طرح خوشگوار بنایا کہ ہندوستان کی قدیم تاریخ کے واقعات کو قصہ کے پیرایہ میں لکھا ہے، جس سے بچوں کو قدرۃً دلآویزی ہوتی ہے، یہ کتاب الناظر پریس لکھنؤ میں چھپی ہوئی اور وہیں سے مل سکتی ہے، عورتوں کی انشاء، مردوں اور عورتوں کے خیالات، جذبات، اور طرز معاشرت میں جس طرح فرق ہے، اسی طرح انکی زبان میں بھی یہ فرق موجود ہے، سیکڑوں محاورے اور سیکڑوں الفاظ ایسے ہیں جو صرف عورتیں بولتی ہیں، مرد ہنسن بولتے، بیگم صفدر علی نے اس فرق کو طرز انشاء و تحریر میں بھی نمایاں کرنا چاہا ہے، اور متعدد خط و کتابت درج کی ہے جو مختلف قسم کے تعلقات کی عورتوں نے باہم کی ہے، اسی کتاب کا نام عورتوں کی انشاء، جو الناظر پریس لکھنؤ میں چھپی ہے،

التعقیبات البلیغہ علی رسالۃ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا المصافحۃ بالید الواحدۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے ثابت ہے یا نہیں؟ بعض علماء نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے کو ثابت کیا تھا، یہ رسالہ اسکا جواب ہے، ۳ قیمت ہے، اور حاجی محمد محی الدین تاجر کتب نمبر ۳۹۹ موچی بازار لشکر ننگور سے مل سکتا ہے،

عما والصلوۃ، اس رسالہ میں نماز و وضو کے فرائض، سنن اور مستحبات درج ہیں، قیمت ۱۰ روپے، اور سابق پتہ سے مل سکتا ہے،

جلد دوم ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۷ مطابق ماہ اپریل ۱۹۱۸ء عدد دوم

مضامین

- | | | |
|-----|---------------------|---------|
| (۱) | شذرات | ۵ - ۲ |
| (۲) | مقدمۃ روح الاجتماع | ۱۶ - ۴ |
| (۳) | روسی مسلمان | ۲۵ - ۱۷ |
| (۴) | خطابت | ۳۲ - ۲۶ |
| (۵) | پاملی پیر | ۳۶ - ۳۴ |
| (۶) | حضرت اسعد بن زرارہؓ | ۴۰ - ۳۷ |
| (۷) | رموز بیخودی | ۵۰ - ۴۱ |
| (۸) | ادبیات | ۵۲ - ۵۱ |
| (۹) | مطبوعات جدیدہ | ۵۶ - ۵۳ |

شعوبہ

شعوبہ کی پہلی اور چوتھی جلدیں چپ گئی ہیں، پہلی، تیسری اور چوتھی جلدیں اس وقت بازار میں دستیاب ہیں، قیمت جلد اول ۱۰ روپے، سوم ۱۰ روپے، چارم ۱۰ روپے، تاجرون کوٹھہ فیصدی کمیشن،